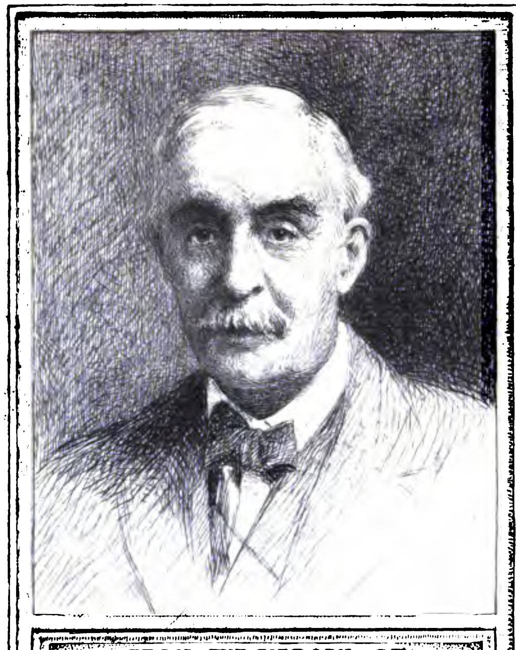
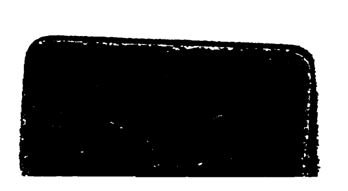


MHWBicknell del et sc
1938



LE

MATÉRIALISME

DÉMASQUÉ

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Traité de Psychologie ou Démonstration des phénomènes de la pensée et des facultés de l'âme. 1 vol. in-12, 3 fr. 50.

Histoire de la Psychologie ou les trois grandes crises morales de l'humanité. (*Paraîtra prochainement.*)

Paris. — Imp. E. Capiomont et V. Renault, 6, rue des Poitevins.

PSYCHOLOGIE HUMAINE

LE MATÉRIALISME DÉMASQUÉ

PAR

AMÉDÉE-H. SIMONIN



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1878

LE MATÉRIALISME DÉMASQUÉ

LIVRE PREMIER

LE TEMPS ET L'ESPACE

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Les métaphysiciens et les philosophes des siècles passés ont noirci un nombre presque incroyable de feuilles de papier pour chercher à expliquer ce que sont : Dieu, la Nature, le Temps et l'Espace. Leurs explications ont-elles donné une satisfaction complète aux besoins de l'esprit humain ? Il paraît que non ; car, de nos jours, nous voyons que les métaphysiens et les philosophes en renom comprennent, chacun à sa manière, les notions de Dieu, de la nature, du temps et de l'espace ; qu'ils en donnent des définitions aussi vagues que ne le faisaient les anciens, et que, de plus, ils appuient sur ces défini-

tions vagues et fausses, la plupart de leurs théories cosmogéniques, cosmologiques et psychologiques.

Cet état de choses présente un grand danger pour l'avenir de la société et de l'humanité. Ce déluge de théories creuses sur la métaphysique (théories basées sur des *à priori* comme celle des anciens) embrouille et obscurcit la question au lieu de l'éclairer. Pour peu que cela dure encore, ce bysantisme philosophique fera peut-être tomber l'esprit européen dans la torpeur orientale, et c'est l'esprit européen seul, on ne saurait l'affirmer trop hautement, qui peut, par l'énergie de sa constitution psychique, assurer l'avenir de l'humanité.

Il est donc urgent de donner des définitions simples, claires et exactes sur les notions dont il a été parlé ci-dessus. Le lecteur verra, vers la fin de notre travail, l'importance de ces définitions relativement à certaines théories dites *philosophiques* qui ont actuellement un très-grand retentissement.

CHAPITRE II

DU TEMPS ET DE L'ESPACE

Avant de dire ce que sont le temps et l'espace, il est utile et nécessaire que le lecteur connaisse la notion qu'en ont eue certains philosophes et certains écrivains qui ont eu et qui ont encore une grande influence sur l'esprit de nos contemporains. Presque tous les philosophes en ont parlé; nous ne mentionnerons ici qu'un nombre restreint parmi ceux dont les écrits ont jeté ou laissé le plus grand nombre d'idées fausses dans l'esprit de la génération actuelle.

Platon dit dans le *Timée* que Dieu a créé le temps. Voici comment il s'explique :

« Dieu entreprit de faire alors une image mobile
« de l'éternité; et, en même temps qu'il dispose
« tout avec ordre dans le ciel et que l'éternité de-
« meure dans son unité, il en crée l'image éternelle,
« mais soumise dans sa marche au nombre que nous

« avons appelé le temps : car les jours, les nuits,
« les mois et les années n'existèrent pas avant le
« ciel, et ce fut en le formant que Dieu leur donna
« naissance.

« Le temps naquit donc avec le ciel afin que, nés
« ensemble, ils périssent ensemble s'ils sont destinés
« à périr un jour. Telles furent les pensées et les
« réflexions de Dieu sur la production du temps. »

On verra comment cette conception romantique de Platon s'est perpétuée à travers les siècles.

Saint Augustin, dont les idées s'infiltrent dans l'esprit de tous les théologiens, parce que parmi tous les Pères et Docteurs de l'Église, il est celui dont les écrits ont contribué le plus largement à former les dogmes théologiques, saint Augustin, disons-nous, a donné aussi son opinion sur le *temps*. Il semble avoir paraphrasé le passage du philosophe grec rapporté ci-dessus, mais sans citer le nom de Platon.

Voici ce que le célèbre Père de l'Église dit dans ses *Confessions*, livre XI, chap. XIII et XIV, en s'adressant à Dieu :

« Quel temps eût pu être sans votre institution?

« Le temps est votre ouvrage; et nul temps n'a
« pu courir avant que vous eussiez fait le temps.

« Vous avez fait tous les temps, et vous êtes avant
« tous les temps, et il ne fut pas de temps où le
« temps n'était pas.

« Qu'est-ce donc que le temps? Qui pourra le dire
« clairement et en peu de mots. . . . .

« Qui pourra le saisir même par la pensée, pour « traduire cette conception en paroles?

« Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne « m'interroge, je le sais; si je veux répondre à cette « demande, je l'ignore. »

Le lecteur aura remarqué la contradiction naïve contenue dans les quelques phrases de ce Père aussi loquace que célèbre. Il dit que *Dieu a créé le temps;* et il dit d'un autre côté, *qu'il ne fût pas de temps où le temps n'était pas :* si le temps a toujours été, il n'a donc pas été créé!

De saint Augustin nous arrivons sans transition à Locke.

Locke, dans son *Entendement humain,* livre II, chap. XIV, s'exprime comme suit :

« Notre mesure du temps peut être appliquée à la « durée qui a existé avant le temps.

« Car dire, par exemple, qu'Abraham naquit « l'an 2712 de la *période julienne*, c'est parler aussi « intelligiblement que si l'on comptait du commen- « cement du monde; bien que dans une distance si « éloignée il n'y eut ni mouvement du soleil ni au- « cun autre mouvement. En effet, quoique on sup- « pose que la période julienne a commencé plusieurs « centaines d'années avant qu'il y eut des jours, des « nuits, ou des années désignées par aucune révo- « lution solaire, nous ne laissons pas de compter et « de mesurer aussi bien la durée par cette époque, « que si le soleil eût réellement existé dans ce temps

« là, et qu'il se fût mû de la même manière qu'il se
« meut présentement. »

Parlant ensuite de distances qui sont au delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps, il continue :

« Car supposons que de ce lieu jusqu'au corps qui
« borne l'univers, il y eût 5639 lieues, ou millions
« de lieues (car le monde étant fini, ses bornes doi-
« vent être à une certaine distance), comme nous
« supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps
« présent jusqu'à la première existence de quelque
« corps au commencement du monde, nous pouvons
« appliquer dans notre esprit cette mesure d'une
« année à la durée qui a existé avant la création,
« au delà de la durée des corps ou du mouvement,
« tout de même que nous pouvons appliquer la me-
« sure d'une lieue à l'espace qui est au delà des
« corps qui terminent le monde.

« Dans l'histoire de la création, telle que Moïse
« nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière
« a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil ni
« aucun mouvement, et cela simplement en me
« représentant que la durée de la lumière qui fut
« créée avant le soleil, fut si longue qu'elle aurait
« été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si
« alors cet astre se fût mû comme à présent ; je puis
« avoir par le même moyen, une idée du *chaos*, ou des
« anges, comme s'ils avaient été créés une minute,
« une heure, un jour, une année, ou mille années,

« avant qu'il n'y eût ni lumière, ni aucun mouve-
« ment continu. »

Il y a dans ces citations du célèbre métaphysicien, une erreur capitale et absolue : il dit que *c'est la durée qui a existé avant le temps*. Or chacun sait que la *durée* est l'espace de temps pendant lequel une chose existe. On dit : la durée d'une mode, d'un orage, d'une maladie, etc.

On voit que Locke croyait aux limites du monde, aux bornes de l'univers, et qu'il croyait aussi que la lumière avait été créée trois jours avant le soleil, etc. Comment des conceptions aussi chimériques ont-elles pu valoir à leur auteur le renom de grand métaphysicien !

Leibnitz est celui qui, de tous les métaphysiciens, a écrit le plus de pages sur la question du temps et de l'espace.

Dans les œuvres de Leibnitz, édition Charpentier 1842, se trouve, à la fin du second volume, la célèbre dispute qu'il eut à ce sujet avec Clarke. Voici les passages dans lesquels Leibnitz s'est exprimé le plus clairement sur le temps et l'espace.

Page 424 : « Ces messieurs soutiennent donc que
« l'espace est un être réel et absolu ; mais cela les
« mène à de grandes difficultés. Car il paraît
« que cet être doit être éternel et infini. C'est pour-
« quoi il y en a qui ont cru que c'était Dieu lui-
« même, ou bien son attribut, son immensité. Mais

« comme *il a des parties*, ce n'est pas une chose qui « puisse convenir à Dieu.

« Pour moi, j'ai remarqué plus d'une fois que je « tenais l'espace pour quelque chose de purement « relatif, comme le temps. »

On voit que Leibnitz croyait que l'espace *a des parties*.

Page 433 : « Dire que l'espace infini est sans par- « ties, c'est dire que les espaces finis ne le composent « point, et que l'espace infini pourrait subsister « quand tous les espaces finis seraient réduits à « rien. »

Page 436 : « S'il n'y avait point de créatures, l'es- « pace et le temps ne seraient que dans les idées de « Dieu. »

Page 451 : « Il n'y a point d'espace réel hors de « l'univers matériel. »

Page 460 : « Ainsi, comme je l'ai déjà dit, supposer « que Dieu ait créé le même monde plus tôt, c'est « supposer quelque chose de chimérique : c'est faire « du temps une chose absolue, indépendante de « Dieu; au lieu que le temps doit coexister aux « créatures, et ne se conçoit que par l'ordre et la « quantité de leurs changements. »

Page 465 : « L'espace n'est pas la place de toute « chose, car *il n'est pas la place de Dieu;* autre- « ment voilà une chose coéternelle à Dieu, et indé- « pendante de lui, et même de laquelle il dépendrait « s'il avait besoin de place. »

Page 471 : « Je soutiens que s'il n'y avait point de « créatures, il n'y aurait ni temps ni lieux, et, par « conséquent point d'espace actuel. L'immensité de « Dieu est indépendante de l'espace, comme l'éter-« nité de Dieu est indépendante du temps. »

Voilà ce qu'on peut appeler des énormités de première grandeur. L'espace a des parties; il y a des espaces finis; il n'y aurait ni temps ni espace s'il n'y avait pas de créatures; Dieu vit en dehors de l'espace !

Il me semble que si on demandait au premier pandour venu : Dieu peut-il exister en dehors de l'espace, il répondrait sans hésiter que la chose est impossible.

Tout d'abord, il paraît inconcevable qu'une intelligence aussi vaste et un esprit aussi savant que ceux de Leibnitz, aient pu produire des choses aussi contraires à la simple raison. La chose peut cependant s'expliquer.

Leibnitz était plus théologien encore que philosophe. Tant qu'il n'avait à traiter que des questions de science pure, il restait dans le domaine de la raison et de la philosophie. Mais aussitôt qu'il abordait les questions de métaphysique, de religion, de morale, de psychologie, le théologien apparaissait, prenait le dessus et essayait de tout régler par l'influence théologique.

Voyez ce qu'il dit dans ces mêmes disputes avec Clarke, au même volume, pages 435 et 436 :

« Il n'y a que Dieu qui puisse donner à la nature

« de nouvelles forces; mais il ne le fait que *surna-*
« *turellement.* »

Et il avait dit, page 410:

« La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir « surtout les lois du mouvement les mieux ajustées « et les plus convenables aux raisons abstraites ou « métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité « de la force totale et absolue ou de l'action; la « même quantité de la force respective ou de la réac- « tion; la même quantité enfin de la force direc- « tive. »

Et à la page 436 :

« Il y a des miracles d'une sorte inférieure qu'un « ange peut produire; car il peut, par exemple, faire « *qu'un homme aille sur l'eau sans enfoncer*. Mais il y « a des miracles réservés à Dieu et qui surpassent « toutes forces naturelles; tel est celui de créer ou « d'annihiler. »

Clarke répond à Leibnitz, aux pages 439 et 441 :

« Que l'espace est un attribut de Dieu.

« Que l'espace est immense, immuable et éter- « nel; et que l'on doit dire la même chose de la « durée.

« Que l'espace et le temps sont des quantités « réelles. »

Le lecteur doit être presque attristé de voir le résultat auquel a abouti cette longue dispute entre ces deux intelligences d'élite :

Clarke disant que la durée est éternelle, la pre-

nant pour le temps, et affirmant que le temps et l'espace sont des quantités réelles ; et Leibnitz affirmant que Dieu existe en dehors de l'espace !

Ainsi que je l'ai dit plus haut, le théologien chez Leibnitz dominait le mathématicien, le physicien et le philosophe ; tous ses écrits le prouvent, j'entends ceux qui ne se rapportent pas exclusivement à la science.

Le physicien et le philosophe chez Leibnitz, lui font concevoir *qu'il se conserve dans l'univers la même quantité de force totale et absolue ;* le théologien intervient et lui fait dire que Dieu augmente *surnaturellement* la quantité de cette même force, et qu'un ange peut, par miracle, faire marcher un homme sur l'eau sans enfoncer !

Il était impossible qu'un esprit ainsi combattu par des tendances et des principes contraires, arrivât à trouver des solutions rationnelles en philosophie et en psychologie ; il ne pouvait faire de recherches et de découvertes utiles et vraies que dans le domaine des sciences pures.

D'Alembert, dans son célèbre *Discours préliminaire* de l'ENCYCLOPÉDIE, dit ceci :

« Ainsi, quoiqu'il n'y ait proprement de calcul « possible que par les nombres, ni de grandeur « mesurable que l'étendue (car sans l'espace nous « ne pourrions mesurer exactement le temps), nous « parvenons, etc. » Qu'a-t-il voulu dire en affirmant que *sans l'espace nous ne pourrions mesurer*

exactement le temps? C'est une phrase creuse, à moins qu'on ne la considère comme absurde.

Buffon, dans son *Histoire Naturelle*, article XIX, *Des époques de la nature*, dit :

« L'histoire naturelle embrasse tous les espaces, « tous les temps, et n'a d'autres limites que celles « de l'univers.

« La nature étant contemporaine de la matière, « de l'espace et du temps, son histoire est celle de « toutes les substances, de tous les lieux, de tous « les âges. »

Que voulait dire le célèbre naturaliste par cette affirmation *que la nature est contemporaine de l'espace et du temps?* S'il a eu l'intention d'affirmer que la nature a été créée au même moment que l'espace et le temps, c'est une absurdité. S'il a voulu dire que la nature, dans son action, accompagne le Temps et l'Espace, c'est une phrase oiseuse, comme il ne devrait point s'en trouver dans un traité scientifique.

Qu'on nous permette de faire voir maintenant la manière dont les métaphysiciens de notre époque entendent les notions de temps et d'espace. Et, chemin faisant nous retrouverons quelques idées émises sur ces deux questions métaphysiques, par certains écrivains des siècles passés.

On lit dans la *Revue philosophique*, juin 1876, dans un article de M. E. de Hartmann sur Schopenhauer et Frauenstaedt, les phrases suivantes :

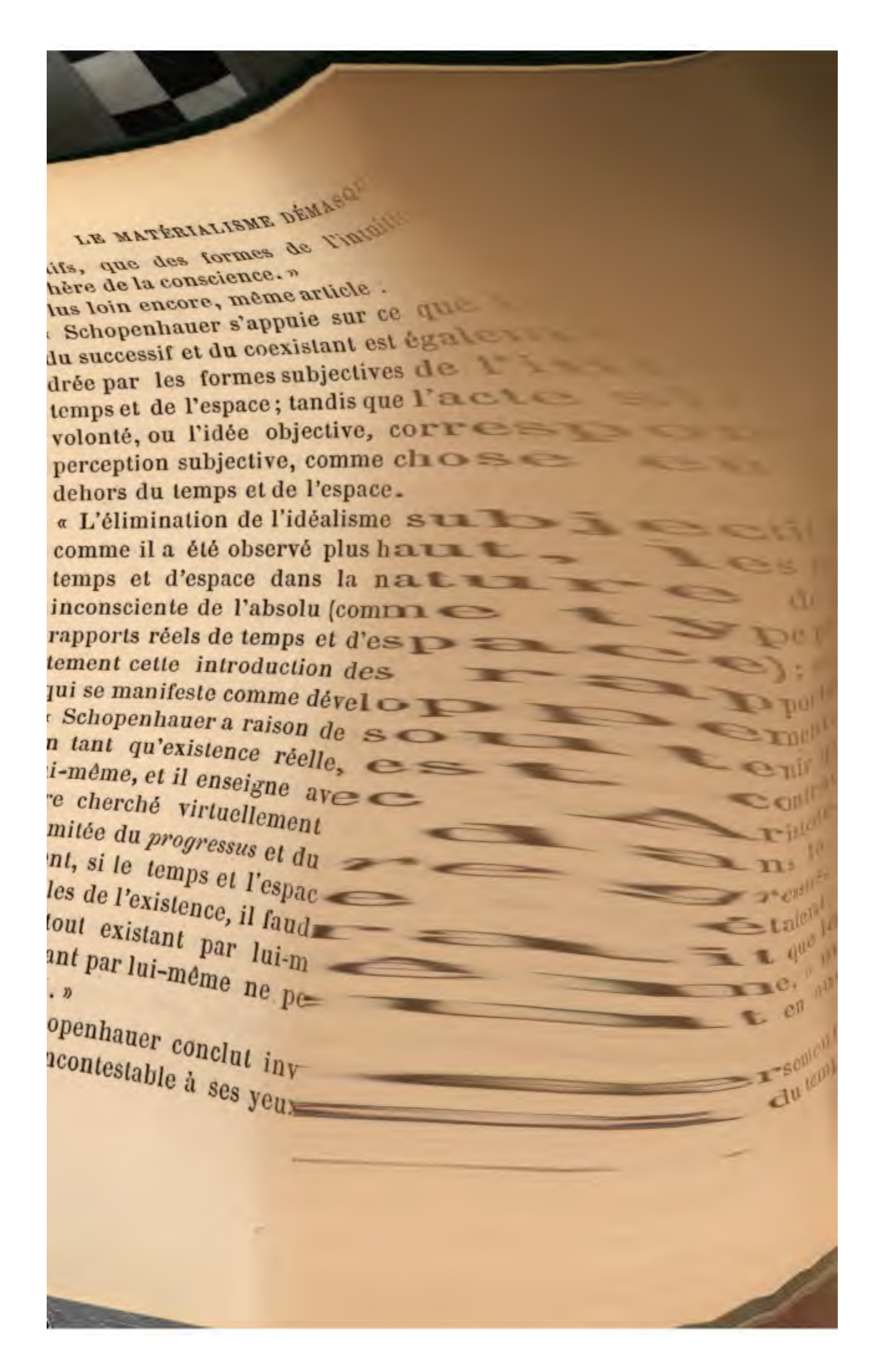
« Helmholtz aussi, dont il invoque l'autorité, est « obligé, en qualité de naturaliste, de supposer que « les formes du temps et de l'espace produites spon- « tanément par l'âme sont, dans leur réalité con- « crètes, conditionnées par l'action déterminée des « sens aussi bien que les propriétés physiques des « sensations. »

Ainsi, d'après ces paroles de M. Helmholtz, le temps et l'espace ont des formes, une réalité concrète, et tombent sous l'action des sens physiques.

Plus loin, même article :

« Pour Schopenhauer l'idéalisme subjectif a une « double importance; d'un côté, il est pour lui une « garantie de l'unité et de l'être du monde, et d'un « autre côté il résout le problème de l'individua- « tion. En pesant avec raison l'espace et le temps « comme le *principium individuationis*, il déduit de « l'esthétique transcendentale de Kant, la consé- « quence rigoureuse que la pluralité est seulement « possible dans le monde des phénomènes subjec- « tifs, mais non pas dans la chose en soi, puisque « l'espace et le temps ne doivent plus avoir aucune « valeur au delà de la sphère des phénomènes sub- « jectifs.

« De même nous sommes d'accord que l'espace et « le temps doivent être maintenus comme *princi-* « *pium individuationis* et sont, par conséquent, tout « aussi bien des *formes de l'existence réelle* dans cette « sphère de l'individuation ou des phénomènes ob-



ifs, que des formes de l'infinité
hère de la conscience. »
lus loin encore, même article :
« Schopenhauer s'appuie sur ce que l
du successif et du coexistant est égalem
drée par les formes subjectives de l'i
temps et de l'espace; tandis que l'acte
volonté, ou l'idée objective, correspon
perception subjective, comme chose en
dehors du temps et de l'espace.
« L'élimination de l'idéalisme subjectif
comme il a été observé plus haut, les
temps et d'espace dans la nature d
inconsciente de l'absolu (comme type
rapports réels de temps et d'espace);
tement cette introduction des rapport
qui se manifeste comme développement
« Schopenhauer a raison de soutenir
n tant qu'existence réelle, est contra
i-même, et il enseigne avec Aristote
re cherché virtuellement dans la
mitée du *progressus* et du regressus
nt, si le temps et l'espace étaient
les de l'existence, il faudrait que le
tout existant par lui-même, « un
ant par lui-même ne peut en
. »
openhauer conclut invariablement
ncontestable à ses yeux du temps

.H.

« jectifs, que des formes de l'intuition dans la « sphère de la conscience. »

Plus loin encore, même article :

« Schopenhauer s'appuie sur ce que la pluralité « du successif et du coexistant est également engen- « drée par les formes subjectives de l'intuition, du « temps et de l'espace; tandis que l'acte simple de la « volonté, ou l'idée objective, correspondant à la « perception subjective, comme chose en soi, est en « dehors du temps et de l'espace.

« L'élimination de l'idéalisme subjectif introduit, « comme il a été observé plus haut, les rapports de « temps et d'espace dans la nature de l'intuition « inconsciente de l'absolu (comme type primitif des « rapports réels de temps et d'espace); et c'est jus- « tement cette introduction des rapports de temps « qui se manifeste comme développement. »

« Schopenhauer a raison de soutenir que l'infini, « en tant qu'existence réelle, est contradictoire en « lui-même, et il enseigne avec Aristote qu'il doit « être cherché virtuellement dans la possibilité « illimitée du *progressus* et du *regressus*. Par consé- « quent, si le temps et l'espace étaient des formes « réelles de l'existence, il faudrait que le monde fût « un tout existant par lui-même, « mais un tout « existant par lui-même ne peut en aucun cas être « infini. »

« Schopenhauer conclut inversement de l'infini- « tude incontestable à ses yeux du temps et de l'es-

« pace, que ceux-ci et le monde phénoménal qu'ils « renferment peuvent seulement exister à l'état « subjectif. Mais là est justement le défaut de l'ar- « gumentation. Tout ce que nous pouvons constater, « c'est que le *regressus* idéal de nos représentations « dans le temps et dans l'espace ne rencontre nulle « part de limites; mais cela ne prouve pas le carac- « tère limité ou illimité du temps réel et de l'espace « réel, dans le cas où ceux-ci existeraient en dehors « de notre conscience. Schopenhauer n'a donc pas « mieux réussi que Kant dans sa prétendue preuve « indirecte de l'idéalisme transcendental par les « antinomies, mais il a démontré d'une façon indis- « cutable que la détermination en faveur de la thèse « ou de l'antithèse dépendait uniquement de la « détermination en faveur du réalisme transcen- « dental ou de l'idéalisme.

« Comme Frauenstaedt s'est prononcé nettement « pour le premier, il est nécessairement obligé de « soutenir que le monde est limité dans le temps et « dans l'espace, s'il ne veut pas être en contradic- « tion avec lui-même, aussi bien qu'avec la doctrine « de son maître. Puisqu'il déclare le temps une « forme réelle de l'existence, et admet en outre dans « le *processus* du monde un développement téléolo- « gique conforme à un plan, il est forcé de convenir « que le temps, et avec lui le *processus* du monde, « ont eu un commencement. »

On voit que Frauenstaedt croit, comme Platon et

saint Augustin, que le temps a eu un commencement.

Ces citations sont longues; je le sais mieux que personne. Mais si je les raccourcissais et que je n'en donnasse pas un nombre suffisant, il me serait impossible de faire comprendre au lecteur ce que je désire lui faire comprendre, savoir : que si l'on n'arrête pas bientôt ce déluge de phrases, de chapitres et de livres, basé sur quelques mots creux, l'insanité de ce déluge fera tomber dans le ramollissement un grand nombre de cerveaux des mieux trempés, et dans l'abâtardissement un grand nombre d'esprits des plus énergiques. Je considère que c'est une question d'être ou de n'être pas (*to be or not to be*), une question de mort ou de vie pour l'avenir de la pensée humaine, que de choisir l'une de ces deux voies : ou d'user ce qui nous reste de forces psychiques en nous plongeant, pour n'en plus sortir, dans ce galimatias nuageux et abrutissant de phrases qui n'ont ni rime ni raison; ou d'en finir une bonne fois avec toutes ces extravagances métaphysiques, et rendre aux ressorts de la pensée toute la liberté et toute l'énergie qui lui appartiennent.

La *Revue philosophique* de juillet 1876 donne la suite de l'étude de M. E. de Hartmann sur Schopenhauer et Frauenstaedt. C'est le même amphigouri que le premier article du mois de juin de la dite *Revue*, dont nous avons fait plus haut des citations. Que le lecteur en juge :

« Si Schopenhauer était fondé dans sa prétention « que notre entendement est forcé par sa nature de « penser la substance du phénomène comme une « matière pure ou abstraite, il serait obligé de reje- « ter toute sa métaphysique de la volonté non-seule- « ment comme fausse, mais encore comme inintelli- « gible pour notre entendement, et de condamner « cependant le concept de la matière comme une « illusion, quand même ce serait une illusion indes- « tructible. En effet, celle-ci nous engage à cette « absurdité de considérer à côté de la force un *sub-* « *stratum* dénué de force comme cause efficiente des « *processus* du monde, de regarder une simple « forme ajoutée par notre pensée subjective à nos « perceptions, comme le fondement dernier des phé- « nomènes objectifs, et une simple abstraction de « l'étendue et du mouvement comme la substance « des phénomènes, c'est-à-dire comme quelque « chose d'élevé au-dessus du temps et de l'espace. »

L'homme saura un jour que rien ne saurait être plus absurde que le contenu de cette dernière citation; il le saura par les trois raisons que voici :

1° M. E. de Hartmann croit (comme son maître Schopenhauer) à la volonté et à l'entendement; et il est *sensualiste*. Il dit dans la *Revue philosophique* de février 1877, page 153 : « Considérés au point de « vue de la philosophie de la nature, tous les pro- « cédés psychiques sont conditionnés par des *pro-* « *cessus* matériels entre les cellules et les molécules

« du cerveau[1], c'est-à-dire par des mouvements de « réaction entre les individus d'un ordre inférieur « qui constituent l'organisme; et ces derniers phé- « nomènes à leur tour sont soumis à des lois logi- « ques de la nature. » Or, lorsqu'on fait tout venir de la matière, il ne saurait y avoir de volonté ni d'entendement. Je défierais un million de métaphysiciens comme M. E. de Hartmann, appuyés sur des milliards de livres comme ceux qu'il écrit, de prouver que, de toute la matière de notre globe passée à leur creuset métaphysique, il pourrait sortir seulement une seule volonté, un seul entendement. Quand on se place en dehors des lois de la raison (lois que j'ai démontrées dans mon *Traité de Psychologie*, ainsi que dans mon *Histoire de la Psychologie*) il est facile de faire des phrases, parce que l'on n'est pas alors astreint à leur donner un sens rationnel, scientifique et philosophique, et d'en faire un tout qui exige une conclusion *démontrant* quelque chose. M. E. de Hartmann qui ne croit pas à l'existence de l'âme en soi, n'a pas le droit de parler de volonté ni d'entendement, parce qu'il ignore ce qu'ils sont;

2° Schopenhauer ne croyait pas à l'existence propre de l'âme. M. Paul Janet, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mai 1877, page 279, cite un

1. M. Taine a paraphrasé cela comme suit : « Bref, la pensée n'est qu'une vibration des cellules cérébrales, une danse de molécules. » *Revue philosophique*, janvier 1877.

passage d'une lettre de Schopenhauer dans laquelle celui-ci disait :

« En général il n'y a pas de psychologie, parce « qu'il n'y a pas de *psyché*, d'âme, et que l'on ne « doit point étudier l'homme pour lui-même, mais « seulement dans son rapport avec le monde, mi- « crocosme et macrocosme tout ensemble, ainsi que « je l'ai fait, et assurez-vous d'abord si vous possé- « dez bien votre physiologie, ce qui suppose l'ana- « tomie et la chimie. »

Or cette négation absolue de l'existence de l'âme, du *psyché*, de la part de Schopenhauer, doit rendre tout à la fois inutiles, nuisibles et absurdes ses écrits métaphysiques. Car, s'il n'y avait ni âmes ni forces psychiques, il n'y aurait pas de monde métaphysique, et les écrits sur cette question ne seraient que des billevesées bonnes pour distraire certains monomanes. L'esprit bourru et l'âme pleine de fiel et de haine de Schopenhauer ont dû le pousser à écrire son inepte doctrine matérialiste.

3° Le temps et l'espace ne sont rien d'eux-mêmes, ainsi que nous l'expliquerons plus loin : conséquemment ils ne sauraient avoir de rapports directs ni tangentiels avec les phénomènes subjectifs ou objectifs.

Nous avons une autre citation à faire pour montrer comment M. E. de Hartmann comprend le *temps*. Il dit dans la *Revue philosophique* de février 1877 :

« Le principe logique formel détermine seulement

« la marche idéale de l'intuition inconsciente, tan-
« dis que toute réalité, celle du *processus* du temps
« y compris, dérive de la volonté.

« Bahnsen prétend avoir démontré l'infinitude
« du temps comme une conséquence de mes pré-
« misses, par ce seul fait qu'il le désigne comme
« l'enfant de parents éternels. » (Volonté et Idée.)
« Mais il oublie que cet enfant de parents éternels
« peut seulement être engendré et mis au monde
« parce que ceux-ci sortent de leur repos ainsi que
« de leur immobilité éternelle et deviennent ac-
« tuels ; ce qui produit précisément le commence-
« ment du temps. »

Ainsi, ce profond métaphysicien arrive à nous dire comme Platon et saint Augustin, que le temps a eu un commencement, et que c'est la volonté et l'idée qui l'ont engendré. Un esprit en délire peut-il rien produire de plus bizarre !

Puisque M. E. de Hartmann a affirmé que c'est la volonté qui a créé le temps, il voudra bien nous permettre de lui demander (nous avons la plus intime conviction qu'il reconnaîtra que nous en avons le droit) pourquoi il a oublié de nous dire par quel moyen la volonté a créé le temps ? La fabrique du temps est un procédé industriel merveilleux dont M. de Hartmann daignera nous révéler le secret ; il rendra ainsi un immense service à l'humanité. Nombre d'hommes à hautes conceptions manquent toujours de cette précieuse denrée pour parfaire leurs

productions ; on est fondé à espérer que M. de Hartmann n'en manquera pas pour achever son œuvre, c'est-à-dire pour substituer le Dieu qu'il a créé, le *Tout-Un-Inconscient*, à Celui que tous les peuples passés et présents ont reconnu et adoré.

Quand M. de Hartmann nous aura révélé son secret de fabrique, il devra, pour donner pleine et entière satisfaction à notre désir légitime pour le savoir métaphysique, scientifique et industriel, il devra nous faire connaître à quelle époque la volonté a créé le temps. Il fut un temps où le temps n'existait pas, puisque c'est la volonté qui l'a créé. M. de Hartmann, qui a inventé un Dieu, le *Grand-Tout-Un-Inconscient,* doit savoir et nous dire à quelle époque le temps a été créé.

Les idées creuses des métaphysiciens se propagent peu à peu ; et ce sont les romanciers et les poëtes qui contribuent spécialement à les répandre dans l'esprit des masses. Ces idées creuses, presque toujours fausses, font un tort considérable à la raison des gens qui manquent de connaissances scientifiques, et nuisent dans une grande mesure aux jugements qu'ils ont à porter sur les choses de toute nature. Quand l'entendement d'un homme est meublé de notions fausses ou chimériques, comment pourrait-il comparer et raisonner avec justesse?

Un poëte célèbre, M. Victor Hugo, a contribué plus que tout autre à jeter la confusion et le désarroi dans l'intellect de ses contemporains. Cela est si

vrai que le *Journal officiel* du 15 avril 1877, rendant compte de la *Légende des siècles*, nouvelle série, dit :

« On peut dire que Victor Hugo a créé un monde. « Depuis les *Odes et Ballades*, les *Orientales*, jusqu'aux « *Contemplations* à la *Légende des Siècles* en pas- « sant par les *Feuilles d'Automne*, les *Chants du Cré- « puscule*, le siècle s'est formé à cette voix puissante, « toutes les lyres se sont accordées à celle-là, et « même au temps d'exil doublant son prestige de « l'éloignement, de la distance, le poëte a présidé le « mouvement littéraire, provoqué d'ardentes sym- « pathies, qui sont devenues des talents. Des poëtes « par l'admiration, voilà ce que Victor Hugo a su « faire, et l'on peut dire que toute la pépinière ro- « mantique et lyrique fut formée de lui, comme cer- « taines forêts africaines d'un seul arbre fournissant « des milliers de rejetons, mais sans rien perdre de « sa sève, demeurant le plus grand parmi les plus « nombreux, le front dans la lumière inaltérée, et « les racines au plus profond des terres fertiles.

« Chez Victor Hugo, l'esprit demeure fidèle aux « idées générales, se passionne au delà des âges, « étend si loin son envergure géante que parfois il « voile le soleil. Ses héros sont toujours plus grands « que nature ; ce sont des ponts hauts comme des « sommets, *des épaules où s'assied l'espace*. »

Ce panégyrique mérite de passer à la postérité. Victor Hugo *voile parfois le soleil !* Voilà ce que l'on dit d'un homme qui, depuis longtemps, est en proie

à la monomanie de la vanité, de l'esprit duquel il ne sort que des extravagances, et qui a causé une grande perturbation morale chez les masses en chantant toutes les palinodies possibles.

Je n'ai pas lu la *Légende des siècles;* je n'en ai lu que les extraits que M. Saint-René Taillandier a donnés dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er avril 1877. Dans ces extraits, j'ai pu voir que M. Victor Hugo, selon son habitude et suivant l'exemple que lui a donné Lao-Tseu, y donne toujours le même pathos et les mêmes antithèses baroques ; qu'il y parle :

« Des profondeurs qui sont en même temps som-
« mets ;

« Des flots d'azur, des flots de nuit, des flots d'au-
« rore ;

« De trois dieux indo-iraniens assis sur le zénith ;

« D'un titan qui de sa fenêtre aperçoit quelque
« chose à l'extrémité des mondes au delà des es-
« paces. »

Toute considération de questions morales mise à part, ce poëte dont l'âme est mue exclusivement par le sentiment de vanité, mais qui, néanmoins, *voile parfois le soleil*, et *a formé le siècle*, ce poëte nous parle de *Titans sur les épaules desquels s'assied l'espace*, et qui, *de leur fenètre, voient quelque chose au delà des espaces!* Et dire que le XIXe siècle, qu'il a *formé*, c'est-à-dire, la masse des lecteurs, se pâment d'admiration devant des phrases aussi insensées, devant les produits de ce cerveau depuis longtemps en dé-

lire ! Le zénith est une ligne imaginaire, *bien plus mince* que le pal ; et cependant sur un pal on ne peut placer à la fois qu'un seul chinois ; peut-on se représenter la position que peuvent avoir trois dieux indo-iraniens sur le zénith !

La presque totalité des écrivains sérieux, qui ont souci de l'avenir, se plaignent du désarroi moral et de l'incohérence dans les idées qui existent dans le peuple. Comment pourrait-il en être autrement, puisque l'esprit du peuple se nourrit de pareilles extravagances !

Les questions de temps et d'espace sont reprises de nos jours avec une ardeur qui ne s'était jamais vue, par une foule d'écrivains qui veulent nous lancer dans un renouveau métaphysique. Tous cherchent à expliquer ce que sont, en soi, le temps et l'espace ; et ils essaient, de plus, de nous dire d'où viennent, ou comment naissent la notion du Temps et celle de l'Espace. Il y a peu de livres sur la science, sur la philosophie et sur la métaphysique, publiés pendant ces dernières années, qui ne s'occupent de la solution de ces questions. La *Revue des Deux Mondes* contient quelques articles sur ce sujet ; et chaque numéro de la *Revue Philosophique* en contient un ou plusieurs, écrits par les métaphysiciens en vogue, chaque écrivain donnant à sa manière une définition du temps et de l'espace, mais tous s'accordant pour leur donner une existence réelle. Il est indispensable de mettre sous les yeux du lecteur les divergences

d'idées les plus importantes et les opinions les plus extrêmes que ces écrivains ont émises tout récemment sur lesdites questions.

M. Paul Janet a écrit dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er juin 1877, un article très-remarquable sur la *Philosophie de la Volonté* de Schopenhauer, et sur la *Philosophie de l'Inconscient* de M. de Hartmann. Dans cet article se trouve la phrase suivante:

« Schopenhauer avait admis sans réserve le prin-
« cipe de Kant et de Fichte, que le monde ne nous
« est connu que sous les conditions des formes sub-
« jectives de notre pensée, formes qu'il ramenait à
« trois: le temps, l'espace, la causalité. »

Mettant de côté ce qui, dans cette citation, appartient à M. Paul Janet, la phrase de Schopenhauer est celle-ci : « *le temps, l'espace, la causalité sont les seules formes subjectives de notre pensée.* »

Il est impossible de renfermer plus d'absurdités en si peu de mots.

Premièrement Schopenhauer ignorait absolument ce qu'est notre pensée.

Secondement notre pensée n'a pas de formes subjectives. La pensée, ainsi que je l'ai démontré dans mon *Traité de Psychologie*, est un mouvement de l'esprit, un travail des facultés intellectuelles, travail qui sans cesse se renouvelle, qui varie à l'infini et qui ne repose sur aucunes formes; j'y ai énuméré tous les principaux éléments qui concourent à l'élaboration de la pensée; ceux qui le liront reconnaî-

tront qu'il n'y est, ni qu'il ne pouvait y être question d'aucunes formes subjectives.

Ensuite le temps et l'espace ne sont, au fond, que des notions acquises par l'esprit humain; et ces notions ne sont que la représentation de choses négatives de leur nature, comme tant d'autres notions, d'un caractère négatif, qui existent dans le domaine des idées acquises. Or, les notions ou idées acquises, ne sauraient constituer les formes subjectives de notre pensée (puisque ces formes ne sauraient exister), ni même servir de bases essentielles à l'élaboration de la pensée humaine.

Schopenhauer n'a donc fait qu'une phrase creuse, absolument vide de sens. Cette phrase, ainsi que tant d'autres du même genre, constituent les hochets dont se sert la folie métaphysique pour hébéter l'esprit humain.

La *Revue philosophique* de juin 1877 contient beaucoup de choses relatives à la métaphysique et à l'espace.

On voit, à la page 657, que M. Opitz a dit, dans une Revue allemande : « *qu'il n'y a pas de métaphysique sans physique.* » Ceci est la négation même du sens du mot métaphysique, et, conséquemment une assertion fausse en soi, qui prouve que M. Opitz n'est pas ennemi de la confusion dans les idées.

A la page 658, on voit que le docteur Hasenclever « a essayé d'expliquer la nature et l'origine de la notion d'espace, à la lumière des travaux de la physio-

logic récente. » Voilà assurément une idée des plus chimériques et des plus ridicules que puisse produire l'esprit humain; car, on peut affirmer que jamais personne ne sera capable de trouver le moindre rapport entre la physiologie et la notion d'espace.

A la page 656, on voit que M. Riehl a dit ceci : « Les sensations tactiles et nerveuses combinées nous permettent bien de saisir les déterminations qui sont communes au temps et à l'espace, la coexistence, le vide, la continuité, etc. » Celle-ci est aussi forte que la précédente, et à peu près de même nature. Quel est l'homme, en possession de sa raison, qui oserait se flatter d'avoir eu la sensation du temps et de l'espace? Une pareille idée n'est-elle pas le produit de la démence métaphysique de notre époque.

Le même numéro de juin 1877, deladite Revue, contient un long article, de M. P. Tannery, intitulé : *la Géométrie imaginaire et la notion d'espace.*

Dans cet article, M. P. Tannery a essayé de démontrer ou de déterminer l'origine de la notion d'espace : 1° par la géométrie à *N dimensions ;* 2° par la géométrie imaginaire; 3° par la géométrie non-euclidienne.

Par l'emploi de ces trois moyens, M. Tannery est arrivé, non pas à prouver, mais à nous dire :

1° « Que l'espace est concret. » Ce qui est absolument faux; car l'espace n'étant rien en soi, ne saurait être concret.

2° « Que l'on peut considérer, désormais, la définition de l'espace comme acquise à la science. » Cela est inexact; M. Tannery l'a reconnu lui-même, puisqu'il a terminé son article en disant : « que c'est aux sciences, et surtout à la physiologie, à donner d'autres éclaircissements sur la notion d'espace. » Il s'est contredit une autre fois, dans le cours de son mémoire, en posant cette question : « Quel est d'ailleurs l'espace réel ? »

3° « Qu'un espace à quatre dimensions est une notion logique; et que le temps est la quatrième dimension de l'espace. » M. Tannery ajoute : « Il est clair que la grandeur à quatre dimensions ainsi formée appartiendrait à une tout autre classe que notre espace. »

Le délire géométrique et métaphysique peut exister; ce qui précède en est une preuve certaine. Concevoir un espace à quatre dimensions, et dire que le temps, qui n'est rien en soi, est la quatrième dimension de l'espace, est un produit de la déraison. Tout cet article, qui contient tant d'idées extravagantes, vertigineuses, délirantes, est basé sur une méprise de l'auteur. En effet, M. Tannery confond l'espace avec l'étendue : et il a voulu appliquer à celui-là les propriétés qui appartiennent à celle-ci. Il a donc tenté l'impossible. M. Tannery a donné des preuves incontestables qu'il confond l'espace avec l'étendue aux pages 559, 567, 572 et 574 de son article. Il me faudrait faire des citations trop longues et trop nom-

breuses pour rapporter ici ces preuves. Mais si jamais M. Tannery lit mon présent ouvrage et qu'il veuille élever des objections contre ce que je viens de dire, je m'empresserai de lui prouver ma sincérité absolue en lui mettant sous les yeux les pages citées ci-dessus.

La *Revue philosophique* de juillet 1877 contient un article de M. Th. Ribot sur la psychologie de M. Taine. Parlant des phénomènes de la mémoire, cet article dit, page 39 :

« Chaque image apparaît ici comme ayant une « quantité de durée et une place dans la durée. En « sorte que l'on se heurte constamment à l'une des « notions les plus inextricables de la métaphysique : « la nature du temps, et qu'il faut renoncer à l'expli- « cation dernière d'un fait inséparable d'elle. »

Ces quelques lignes contiennent plusieurs erreurs.

D'abord les phénomènes de la mémoire n'ont pas de rapports directs avec le temps.

Ensuite MM. Taine et Ribot ont confondu le temps avec la durée. Sans cette confusion, ces messieurs auraient aisément reconnu que : « la nature du temps n'est pas une des notions les plus inextricables de la métaphysique. »

La *Revue philosophique* du mois d'août 1877 est remplie d'articles qui ont trait plus ou moins directement à la question d'espace.

Il y en a un de M. J. Delbœuf, qui parle du *rôle des sens dans la formation de l'idée d'espace*. Comme

l'auteur a donné, à la page 183, la preuve la plus claire qu'il confond l'espace avec l'étendue, son argumentation ne saurait avoir aucune valeur relativement à la vraie métaphysique. Ce que M. Delbœuf dit à propos du jeune Savoisien aveugle opéré par le Dr Dufour, de Lausanne, est contraire à sa thèse : c'est ce qu'a prouvé le remarquable article publié par la *Gazette de Lausanne* du 9 août 1877, signé par M. H. J.

Il y en a un autre sur l'*espace*, d'après Clarke et Kant. Dans cet article on fait dire à Descartes que « *l'espace est identique aux corps.* » On y fait dire à Descartes et Leibnitz que : « *l'espace est contingent.* » On y fait dire à Kant : « *qu'il doit y avoir plusieurs espaces.* » Ce sont trois absurdités au premier chef.

Enfin, il y en a un de M. E. Naville sur *les Principes directeurs des hypothèses*. M. E. Naville a publié, sous le titre ci-dessus, quatre articles des plus remarquables et des plus intéressants sur les hypothèses scientifiques. On ne saurait rien lire de plus attrayant ni de plus instructif. Personne ne s'est mieux, ni plus complétement que M. Naville assimilé la synthèse et les détails des sciences mathématiques, physiques et naturelles, et je n'aurais absolument rien à dire s'il était resté exclusivement sur le domaine de ces sciences exactes, domaine qui lui est si bien connu et dont il a si bien fouillé tous les recoins. Mais il en est sorti pour mettre un pied dans la psychologie et l'autre dans la métaphysique.

Dans le numéro de septembre de ladite *Revue philosophique*, pages 282 et 283, M. Naville dit :

1° « La source du mal est la prédominence exclu-« sive de la raison, qui, dans la recherche de l'unité, « ne s'arrête pas devant les données réelles de l'ex-« périence, et se livre à des synthèses précipitées « qui ne reposent pas sur une base d'analyse assez « large. »

2° « La culture philosophique a encore une autre « mission. Pour préserver la raison de l'abus de ses « propres tendances, il faut la satisfaire dans ses « légitimes exigences, de même qu'on calme l'acti-« vité désordonnée et tumultueuse des enfants en « leur fournissant une occupation régulière. »

Personne n'estime et ne respecte plus que moi M. E. Naville; c'est pourquoi j'éprouve du regret de m'inscrire en faux contre ce qu'il vient de dire sur la raison. Le mal dont il se plaint vient, au contraire, de ce que la raison n'a pas encore acquis une prédominance exclusive dans les sciences comme dans toutes les choses humaines; et je suis d'avis que la raison, telle que je l'ai décrite et définie dans mon *Traité de psychologie*, ne peut commettre d'abus d'aucune sorte. La raison prouve l'équilibre parfait dans le développement des facultés de l'âme humaine. Quand il y a un abus, où que ce soit et quelle qu'en puisse être la nature, c'est lorsque l'idée ou l'acte n'ont pas été produits sous la prédominance exclusive de la raison. Les observations de

M. Naville pourraient s'appliquer justement aux écarts de ce qu'on appelle l'imagination.

Dans le numéro du mois d'août de la *Revue philosophique*, page 117, M. Naville dit :

« L'objet spécial de la psychologie, en donnant à « ce terme son sens le plus général, est la volonté « qui suppose indivisiblement la sensibilité, l'intel-« ligence et l'activité, de même que la conception « du corps suppose indivisiblement, dans la résis-« tance qui est sa notion fondamentale, les trois « dimensions de l'espace. »

L'espace n'a pas, ne saurait avoir de dimensions, pas plus trois que quatre. Tout ce qui a des dimensions peut ou doit pouvoir se mesurer. Or, supposons (M. Naville me permettra de faire une supposition, lui qui a si bien décrit la valeur et l'usage de l'hypothèse), supposons, dis-je, que tout ce qui existe dans l'univers : *astres, corps, éther, molécules, atomes, poussière cosmogénique*, etc., n'existe pas. Chacun conçoit clairement qu'il y aurait une impossibilité absolue de prendre une mesure quelconque soit dans le temps, soit dans l'espace. Et cependant le temps et l'espace existeraient au même titre et de la même façon qu'ils existent maintenant.

Restons dans l'hypothèse précédente, et supposons que M. Naville soit le seul être vivant dans l'univers. L'espace lui appartiendrait tout entier. Je me permettrai de lui demander, non pas comment il s'y prendrait pour déterminer les trois dimensions

de l'espace, mais seulement comment il s'y prendrait pour déterminer et mesurer une distance et une étendue quelconques (ce qui serait cependant bien moins difficile), et pour arriver à se dire à un moment quelconque, à quel endroit il se trouve ?

La question d'espace est actuellement plus qu'une mode ; il y a une sorte de *course au clocher* dans laquelle les métaphysiciens cherchent à arriver, chacun le premier, pour donner la solution de la question.

La *Revue philosophique* du mois d'octobre 1877 contient un long article de M. Lotze, sur *la formation de la notion d'espace.* M. Lotze cherche à expliquer ladite notion au moyen de la sensibilité, de l'impression et de la sensation ; son interminable et fatigante argumentation, qui ne pouvait arriver à aucune conclusion, roule sur une méprise qui lui est commune avec beaucoup d'autres métaphysiciens ; il confond l'espace avec l'étendue. En voici la preuve. Il dit à la page 361 :

« Revenons maintenant sur nos pas. Nous avons « prétendu que les sensations de la peau toutes « seules ne suffiraient pas à nous donner l'idée dis- « tincte de l'espace, qu'elles provoqueraient cepen- « dant en certains cas l'imagination obscure d'une « certaine largeur, qui ne serait pas sans quelque « analogie lointaine avec la notion de l'espace. »

D'abord il n'y a pas de sensations de la peau ; la peau ne peut nous fournir que des impressions.

Ensuite ces impressions n'ont jamais eu, ni n'auront jamais le moindre rapport avec l'idée d'espace, pas plus pour M. Lotze que pour n'importe quel autre habitant de notre globe.

On me reprochera sans doute d'avoir été trop long dans mes citations. Mais j'ai cru qu'il était urgent et indispensable de débarrasser le travail de la pensée de ces argumentations confuses et embrouillées sur les questions de temps et d'espace. Cela dure depuis plus de deux mille ans. Il était nécesaire que le lecteur vît clairement combien sont divergentes les opinions que les métaphysiciens entretiennent sur ces questions, et qu'il comprît qu'en mettant un terme à ces discussions oiseuses, on éclairerait la voie tracée à l'esprit humain.

CHAPITRE III

DÉFINITION DU TEMPS ET DE L'ESPACE

LE TEMPS

Le temps n'est ni une réalité ni une quantité. Le temps n'est rien *en soi ;* il n'a pas d'existence propre ; conséquemment, il n'a pas eu de commencement, et il n'aura pas de fin.

La *durée* qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, a été souvent confondue avec le temps ou prise pour lui, a un sens précis. Toutes les durées sont prises et se mesurent dans le temps ou sur le temps.

Il a fallu aux hommes un mot représentant le temps, cette chose qui n'a pas d'existence réelle.

Le temps qui n'existe *ni en soi, ni de soi,* ne peut pas se définir comme les choses qui existent en vertu d'une réalité quelconque : il ne peut se définir que par la négative, c'est-à-dire en prouvant que de soi

il n'existe pas. Saint Augustin a eu beau se demander et demander aux autres : « *Qu'est-ce que le temps ?* » ni lui, ni les autres n'ont pu, dans le sens affirmatif, faire d'autre réponse que celle-ci : Le *temps? c'est le temps*. On ne pouvait, en effet, faire d'autre réponse en cherchant à établir une définition par l'affirmative.

Pour faire comprendre à l'esprit ce que signifie le mot temps, il faut donc de toute nécessité recourir à la démonstration négative.

Quelle que soit la durée des choses qui, dans l'univers, existent depuis le plus longtemps, *si elles ont eu un commencement*, le temps était, à l'époque où elles ont commencé, ce qu'il est maintenant; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'à l'époque où elles ont commencé, elles n'ont eu aucun rapport direct avec le temps; et que le temps, à ce moment-là, aurait pu déjà avoir vu des infinités d'univers naître et disparaître, chacun après des milliards de milliards d'années de durée.

Puisque l'idée représentée par le mot temps nous donne une notion abstraite sans réalité en soi ; que cette notion n'est pas la représentation d'une chose ayant été créée, ayant eu un commencement et devant avoir une fin ; cette notion nous donne l'idée d'éternité et nous fait comprendre qu'on peut mesurer dans le temps autant de durées successives que l'on voudra, exprimées chacune avec autant de chiffres que l'on pourrait, pendant des milliards d'années,

en mettre à la suite les uns des autres, sans altérer ni changer en rien le contenu du mot temps.

Je ne veux pas ici m'occuper de la question de savoir si les choses qui constituent ce que l'on appelle la création (l'ensemble des choses existant dans l'univers) a eu un commencement; je ne veux parler que du temps.

Pour faire comprendre que le temps n'est rien; pour faire comprendre que ce que ce mot représente a toujours été et sera toujours ce qu'il est; pour faire comprendre que le contenu de ce mot a toujours eu et aura toujours un sens négatif, et n'a jamais eu de rapports effectifs avec les actions de Dieu et de la nature, faisons une supposition impossible et absurde.

Dieu est tout puissant. Supposons donc qu'il veuille annihiler le temps : la chose lui serait impossible, parce que l'on ne peut pas détruire ce qui n'existe pas réellement. Si Dieu détruisait tous les astres et tout ce qui existe (en supposant toujours l'absurde), le temps resterait ce qu'il est : *rien*.

Supposons encore (sous les réserves ci-dessus) que Dieu, après avoir annihilé tous les globes, voulût les reconstruire, après un certain nombre de millions ou de milliards d'années; cette reconstitution se ferait *dans le temps*, mais il ne reconstruirait pas le temps, parce que le temps n'a pas d'existence en soi, et que Dieu ne peut ni le construire, ni le détruire, ni le reconstruire.

Si les choses qui ont l'existence n'existaient pas, il n'y aurait pas de durée ou de durées possibles : ce qui prouve que c'est la durée qui, seule, coexiste avec les choses.

Le temps n'est donc qu'une notion abstraite dont nous nous servons pour marquer la durée des choses qui existent. Mais le temps n'a aucun rapport réel avec les choses. De même que ce n'est pas la *ligne* qui sépare réellement ou activement deux arbres plantés à une certaine distance l'un de l'autre; de même ce n'est pas le temps qui sépare réellement, effectivement ou activement l'apparition d'une nouvelle lune de celle de la nouvelle lune suivante.

Dans le langage usuel il n'y a aucun inconvénient à dire : *la marche du temps, les temps sont durs, le temps est un grand médecin*, etc. Mais il est indispensable de retirer à la métaphysique l'abus qu'elle fait du mot temps, en voulant mêler le temps, d'une manière directe et effective, aux œuvres de Dieu et de la nature. La métaphysique voudra bien mettre de côté le mot temps et ne plus en faire usage dans les récréations spéculatives auxquelles il lui plaira de se livrer.

L'ESPACE

L'espace est ce lieu sans limites, cette place infinie dans laquelle se meuvent tous les astres connus et inconnus.

L'espace, *de soi*, n'existe pas non plus; il n'a pas d'existence propre.

De même que dans le temps se trouve la durée, de même dans l'espace se trouvent la distance et l'étendue.

La durée, la distance et l'étendue sont des choses qu'il a fallu déterminer (et la science y est parvenue), parce que l'homme en avait un indispensable besoin pour mesurer une foule de choses et acquérir sur elles des notions fixes et exactes.

Il va de soi que nous laissons absolument de côté la question de savoir si l'espace contient partout de la *matière cosmique* et de l'éther; si le vide absolu existe quelque part, etc.

L'espace en soi n'est rien, il ne pourrait pas plus être détruit qu'il n'a pu être créé.

Les astres se meuvent dans l'espace en vertu de lois dont Dieu a la direction. Mais l'Intelligence Suprême, en dirigeant les mouvements des corps de l'univers, ne s'occupe pas, n'a pas à s'occuper de l'espace, car l'espace ne saurait lui manquer.

Supposons que les astres qui se meuvent dans l'univers soient des milliards de milliards de fois plus nombreux que nous ne pouvons l'imaginer, ou que nous ne pourrions le marquer par une quantité infinie de 9 placés les uns à côté des autres; supposons en même temps que leur nombre, bien qu'inimaginable et incalculable pour nous, soit limité; il en résultera forcément que la partie de l'espace dans laquelle tous

ces astres se meuvent sera également limitée; cette partie de l'espace aura sa mesure et ses bornes, ce sera une étendue (chacun sait que l'étendue est une mesure de quelque chose prise dans l'espace).

Dans ce cas, nous aurons deux choses que notre esprit perçoit ou comprend très-bien et très-distinctement : l'une sera l'espace, et l'autre l'étendue dans laquelle s'effectuent les mouvements de tous ces astres.

Au delà de cette étendue, de cette place déterminée (si notre supposition était une réalité), que s'y trouverait-il? L'espace serait-il diminué sur un côté quelconque? Non, assurément. Il y aurait toujours, de tous côtés, autant de place que tout l'espace lui-même en contient (que l'on me passe cette contradiction apparente, les explications que je donne ne sont pas faciles, si l'on veut que la pensée, sur un pareil sujet, soit rendue clairement), car, de tous côtés, il y aurait toujours le *sans limites*, l'infini, qu'aucune langue, ni aucun signe ne peuvent représenter, mais dont l'esprit humain peut avoir la notion, d'une manière assez nette et assez distincte, pour admirer la grandeur des merveilles de la création et pour admirer surtout la Puissance, la Sagesse et la Gloire de Dieu, qui est la Raison Suprême.

Pascal a défini ainsi l'espace : *Une sphère infinie dont la circonférence est partout et le centre nulle part.* »

Cette définition peut donner à l'esprit une idée

inexacte, car le mot sphère, bien que *sphère infinie*, peut induire, malgré eux, un grand nombre de lecteurs à penser que l'espace a des limites, puisque le mot sphère est dans cette définition. Le mot sphère est incompatible avec le mot infini; car toute sphère doit avoir forcément des limites : ces deux mots s'excluent et le mot sphère ne doit pas entrer dans la définition d'une chose devant donner à l'esprit l'idée de l'infini.

Si nous faisons pour le mot *espace* la même supposition que celle que nous avons faite pour le mot *temps,* nous reconnaîtrons que Dieu n'a pas créé l'espace, puisque l'espace n'est rien en soi et qu'il ne pourrait pas le détruire.

La notion de temps nous donne celle de l'éternité, et celle de l'espace nous donne celle de l'infini.

Dieu est dans l'espace.

Tout se passe dans l'univers, l'action de Dieu et de la nature, sans égards et sans rapports directs avec l'espace.

La direction des mouvements des corps célestes se fait par rapport à la distance et à l'étendue; les astres, pour accomplir leurs mouvements propres et relatifs, doivent être placés à de certaines distances les uns des autres, voilà tout.

On fera sans doute des objections sur ce que je viens de dire relativement au temps et à l'espace.

Il y a des lecteurs qui, étant peu habitués aux travaux abstraits, se diront peut-être : — Si le temps et

l'espace n'ont aucune réalité, ne sont rien d'eux-mêmes, comment se fait-il qu'on lise dans tous les livres sérieux des expressions comme celle-ci : *être ou agir dans le temps*, *dans l'espace*, etc.

Il faut répondre d'avance à ces objections.

La ligne et le plan abstraits géométriques n'ont pas plus d'existence réelle que le temps et l'espace. Je ne parle pas ici, bien entendu, du plan qui se fait sur du papier par la géométrie pratique, je parle du plan abstrait, imaginaire, sur lequel les astronomes basent tant de calculs. Cette ligne, ce plan n'ont pas d'existence réelle, personne ne les a jamais vus, ni personne jamais ne les verra. Et cependant on dit rationnellement, en parlant des corps célestes, qu'ils sont *sur telle ligne, ou dans tel plan,* bien que cette ligne et ce plan n'existent réellement pas.

Je peux donner un autre exemple, meilleur encore que le précédent, pour appuyer ma démonstration et aussi pour prouver combien les choses abstraites, et les choses négatives de leur nature, nous sont indispensables pour développer nos idées sur une foule d'objets, et leur donner de la clarté et de la précision.

Qu'est le contenu du mot *rien?* Y a-t-il quelque chose de réel dans la signification de ce mot? Il est admis en philosophie et ailleurs, *que quelque chose ne saurait se faire de rien. Rien n'est rien.* Nous demanderons, à notre tour, à ceux qui voudraient nous faire les objections dont nous avons parlé ci-dessus, comment il se fait qu'eux-mêmes emploient si sou-

vent les expressions : *Je n'ai rien vu, je n'ai rien fait;* dans ce cas on n'a ni vu, ni fait *rien*, puisque *rien* n'est *rien*. Ils seront sans doute un peu embarrassés pour répondre.

Et le mot *néant?*

Le néant représente la négation absolue de toute chose. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de néant, comme chose existant *de soi.* Un esprit logique ne saurait accepter la destruction de ce qui n'existe pas. Rêver l'anéantissement du temps et de l'espace, qui n'ont pas d'existence propre, serait le fait d'une intelligence en délire. Il serait absurde de supposer que les mondes qui existent dans l'univers puissent être annihilés, et que l'on pût les faire rentrer dans le néant. Qu'est-il? Où est-il? Le *néant*, comme le mot *rien*, est un mot nécessaire, inventé pour exprimer certaines idées qu'il serait impossible d'exprimer sans le secours de ce mot. Ainsi, on dit : *tirer du néant, mettre à néant*, etc. Ce sont des expressions figuratives qui ne donnent aucune réalité au mot *néant*. Ces expressions, ou plutôt la communication de ces sortes de pensées, joue un rôle immense dans les rapports sociaux ; nous exprimons une quantité très-considérable de pensées négatives de ce genre ; et cependant, quelqu'un oserait-il dire : que *rien* et *le néant* sont quelque chose, une chose existant de soi, et que *rien* et *le néant* ont été créés et pourraient être détruits? Le temps et l'espace sont dans le même cas.

Pour conclure, je vais répéter ce que j'ai dit.

Ce que j'entends par les mots temps et espace n'est rien en soi. Comme on l'a déjà lu plus haut, il est impossible de donner une définition du contenu de ces mots par la voix démonstrative : *Rien* n'est rien et ne peut se définir. L'*espace* et le *temps* ne peuvent se concevoir que d'une manière abstraite; et toute définition qu'on essayera d'en faire, par n'importe quel moyen, aboutira à un résultat négatif.

Le temps et l'espace, par cela même qu'ils ne sont rien, n'ont pu avoir été créés, ne pourraient être annihilés et, conséquemment, *ne pourraient pas, ne peuvent pas* ne pas *exister tels qu'ils sont* et *comme ils sont.*

Il y a dans ces mots soulignés une contradition apparente; je ne puis cependant rien dire de plus clair sur ce sujet. J'entends que le temps *en soi* et l'espace *en soi* ont toujours été, et seront toujours ce qu'ils sont: *rien.* J'entends que puisqu'ils ne sont *rien,* ils n'ont aucun rapport d'action ni avec la nature, ni avec les œuvres de Dieu, ni avec la science, et que, comme notion abstraite de l'esprit, le temps et l'espace ne peuvent pas ne pas exister; car nous ne pouvons pas ne pas avoir la notion de la chose abstraite dans laquelle se mesure la durée, et de celle dans laquelle se mesure l'étendue.

L'humanité traverse en ce moment une maladie de l'esprit, que l'on pourrait appeler *délire métaphysique.* Le sens commun est perdu, la raison est voilée ;

et Ahriman semble avoir jeté les notions, les principes et les idées dans une lamentable confusion. Si quelqu'un s'imagine que j'exagère, qu'il lise les quelques lignes que voici :

« Le trait dominant de notre époque, observe judicieusement Schmid en commençant, c'est le besoin non-seulement de rattacher tous les phénomènes, ceux de l'esprit comme ceux de la matière, les plus sublimes comme les plus vulgaires, à leurs conditions dans le temps et dans l'espace, mais de les expliquer uniquement par ces conditions. Le monisme, sous sa double forme de panthéisme et de matérialisme, ne traduit et ne satisfait, au fond, que cette tendance. Comme le monisme contemporain emprunte de préférence ses arguments au darwinisme, les principes et les applications de la théorie darwinienne s'imposent à l'examen des défenseurs de la foi religieuse et morale. C'est sur le terrain même du darwinisme, que les partisans de la finalité doivent se mesurer avec les adeptes du mécanisme. » (Analyse d'un livre de M. Rudolph Schmid, dans la *Revue philosophique*, mai 1877, page 527.)

LIVRE II

LA NATURE

CHAPITRE I

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Quel est le philosophe ou l'écrivain qui n'a pas parlé de la nature?

Qu'en a-t-on dit?

Pourquoi est-on venu jusqu'à ces temps-ci sans comprendre ce qu'elle est et sans la définir?

Pourquoi est-elle restée jusqu'ici une énigme que chacun a voulu deviner, sans faire avancer la question d'un seul pas?

Le lecteur trouvera plus loin la réponse à ces questions. Mais auparavant il est nécessaire qu'il juge par lui-même la valeur de ce qu'en ont dit un grand nombre des écrivains les plus célèbres. Il verra combien la question est embrouillée, et l'importance qu'il y a à lui donner une solution simple et claire par la voie démonstrative.

CHAPITRE II

OPINIONS D'UN GRAND NOMBRE D'ÉCRIVAINS SUR LA NATURE

PYTHAGORE

Pythagore a donné une idée étrange sur la nature, idée que je prends dans l'*Histoire de la Médecine*, du professeur E. Bouchut, tome Ier, page 70 : « *De l'unité, principe de la nature, dérive le nom d'univers.* »

Dire que l'unité est le principe de la nature, c'est parler pour ne rien dire, ce sont des mots vides de sens et de sens commun.

PARMÉNIDE, ÉPICURE, LUCRÈCE

Le dieu Pan (qui, en grec, signifie *tout*) était souvent pris pour la nature elle-même par les anciens.

C'est probablement ce qui inspira à Parménide son poëme intitulé : *De la nature*.

C'est encore probablement ce qui inspira à Épicure son *Traité sur la Nature*, que nous n'avons pas complétement. Pour le composer, il emprunta beaucoup d'idées à Leucippe et à Démocrite.

On sait que la doctrine philosophique d'Épicure fut chantée par Lucrèce dans un poëme intitulé : *De Natura rerum*, ou de la nature des choses.

Ces deux philosophes et ce poëte ont cru que la nature était tout dans l'univers, et l'ont prise pour Dieu même. Il est à la connaissance de chacun qu'Epicure niait la Providence et l'immortalité de l'âme. Les écrits de ces trois hommes, basés sur quelques *à priori* et sur des sentiments individuels portés vers l'épicurisme, ont fait tomber un grand nombre d'écrivains célèbres dans le matérialisme. Quoi qu'il en soit, ces écrits ont donné une idée très-fausse sur la nature.

HIPPOCRATE

Le professeur E. Bouchut, dans son ouvrage déjà cité, 1er vol., page 72, rapporte ainsi l'idée qu'Hippocrate avait donnée sur la nature :

« La nature suffit seule aux animaux pour toutes
« ces choses ; elle sait d'elle-même ce qui leur est
« nécessaire, sans avoir besoin qu'on le lui enseigne,

« et sans l'avoir appris de personne... elle est le pre-
« mier médecin des malades, et ce n'est qu'en favori-
« sant ses efforts, que l'on obtient quelque succès. »

Cette idée d'Hippocrate était vraie mais incomplète; elle expliquait assez bien l'action physiologique chez l'homme et chez les animaux, ainsi que l'action des instincts chez ceux-ci; mais elle n'expliquait pas ce qu'est la nature hors de l'homme, elle ne faisait pas deviner ce qu'elle est dans son action et dans son influence générales. Aussi depuis Hippocrate personne n'a rien, ou presque rien dit de mieux ni de plus important sur la nature.

PLATON

Platon, dans son *Timée*, ou de *la Nature*, a voulu expliquer les secrets de la nature. Il a fait un conte qui ne manque pas de naïveté, pour porter à notre connaissance la manière dont Dieu a créé tous les êtres. Sa narration est faite de telle façon qu'on dirait qu'il a voulu faire croire à ses lecteurs, que lui, Platon, avait existé avant tous les hommes, et qu'il avait vu, de ses propres yeux, Dieu manipulant la matière pour créer ou former l'homme et les animaux.

Platon raconte comment naissent les maladies; comment les hommes qui, dès leur génération, se montrèrent lâches, furent à leur seconde naissance,

vraisemblablement transformés en femmes; comment naquirent les femmes et toutes les femelles; comment les animaux qui surpassaient les autres par leur stupidité, furent privés de pieds et condamnés à ramper; comment la quatrième espèce, qui vit dans l'eau, sortit des hommes les moins intelligents et les moins instruits; de là, ajoute-t-il, *vinrent les poissons, les huîtres et toutes les espèces aquatiques, que leur ignorance extrême a fait reléguer dans les derniers rangs, parce que leur âme était remplie de toutes sortes de souillures, et qui, au lieu d'un air léger et pur, furent condamnés à respirer une eau pesante et bourbeuse.*

La lecture du *Timée* donne une notion bien piètre et bien fausse sur la nature; et il y a lieu de s'étonner que la grande intelligence de Platon se soit oubliée au point de forger ce conte ridicule. Il y a non moins lieu de s'étonner qu'il ne se soit trouvé personne jusqu'ici pour protester énergiquement contre l'introduction de pareils radotages dans l'instruction classique.

ARISTOTE

Aristote qui a parlé de tout, ne pouvait manquer de donner son opinion sur la nature. Voici ce qu'il en a dit de plus précis :

Métaphysique, livre V, chap. I :

« Les causes se prennent sous autant d'acceptions

« que les principes, car toutes les causes sont « des principes. Ce qui est commun à tous les « principes, c'est qu'il sont la source d'où dérive ou « l'existence, ou la naissance, ou la connaissance. « Mais parmi les principes, les uns sont dans les « choses, les autres sont en dehors des choses. Voilà « pourquoi la nature est un principe, ainsi que « l'élément, la pensée, la volonté, la substance. »

Tout cela est inexact ou faux.

Au même livre, chap. IV :

« Nature se dit d'abord de la génération de tout « ce qui croît.

« Ensuite de la matière intrinsèque d'où provient « ce qui naît.

« C'est en outre le principe du premier mouve- « ment dans tout être physique, principe interne et « attaché à l'essence.

« Nature se dit, de plus, de la substance brute, « inerte et sans action sur elle-même, dont se com- « pose ou dont est fait un être physique.

« Nature s'entend aussi des éléments des choses « naturelles.

« Sous un autre point de vue enfin, la nature c'est « l'essence des choses naturelles.

« C'est donc la réunion de l'essence et de la ma- « tière qui est la nature des êtres. Et il faut ajouter « que la forme et l'essence sont encore une nature, « car elles sont le but de toute production.

« Par métaphore enfin toute essence prend en

« général le nom de nature, à cause de celle dont « nous parlons, car la nature est, elle aussi, une « sorte d'essence[1]. »

A part les choses *à côté* et les pétitions de principes que contiennent ces citations, elles montrent qu'Aristote a eu une sorte de sentiment vague de la nature, mais si vague qu'il a dit ailleurs les énormités que voici, dans le livre I[er] de sa *Politique*[2] :

« La nature a donc déterminé la condition spé« ciale de la femme et de l'*esclave*.

« Les éléments de l'économie domestique sont « précisément ceux de la famille même, qui, pour « être complète, *doit* comprendre des *esclaves* et des « individus libres.

« Celui qui, par une loi de nature, ne s'appar« tient pas à lui-même, mais qui, tout en étant « homme, appartient à un autre, celui-là est natu« rellement esclave.

« La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps « des hommes libres différents de ceux des esclaves.

« Quoi qu'il en puisse être, il est évident que les « uns sont naturellement libres, et les autres natu« rellement esclaves.

« Aussi la guerre est-elle encore en quelque sorte « un moyen naturel d'acquérir, puisqu'elle com« prend cette chasse que l'on doit donner aux bêtes

1. Traduction par A. Pierron et C. Zérort, 1840.

2. Traduction de M. J.-Barthélemy Saint-Hilaire, seconde édition.

« fauves et aux hommes qui, nés pour obéir, refu-
« sent de se soumettre. »

Tout cela prouve avec évidence qu'Aristote n'a eu ni la notion, ni le sentiment vrai de la nature. Et cependant, on lit dans la *Revue philosophique*, avril 1877, page 386 « *que la nature parle par la bouche d'Aristote.* »

BACON

Bacon, baron de Vérulam, a eu de bien étranges idées sur la nature : que le lecteur en juge. On lit ce qui suit dans la *Dignité et accroissement des sciences*, livre III, chap. IV et V, traduction de M. F. Riaux, 1843 :

« Quant à la recherche qui a pour objet un Dieu
« unique et bon, les anges et les esprits, nous
« l'avons rapportée à la théologie naturelle. On
« serait donc fondé à nous faire cette question :
« Qu'est-ce donc enfin que vous laissez à la métaphy-
« sique? Rien, sans doute, répondrons-nous, qui
« soit hors de la nature, mais bien la partie la plus
« importante de cette nature même.

« Nous pouvons dire de plus que la physique ne
« suppose dans la nature que la simple existence,
« le mouvement et la nécessité naturelle; mais que
« la physique suppose de plus l'intention et l'idée.

« Nous diviserons aussi la science pratique de la
« nature en deux parties, déterminé à cela par une

« sorte de nécessité, cette seconde division étant « subordonnée à la première division de la science « théorique ; attendu que la physique ou la recherche « des causes, la cause efficiente et la cause maté- « rielle, produit la mécanique, et que la métaphy- « sique ou la recherche des formes produit la magie ; « car la recherche des causes finales est stérile, et, « semblable à une vierge consacrée à Dieu, elle « n'engendre point.

« Si donc nous avons décidé que la partie de la « métaphysique qui traite des formes nous manque « encore, il s'ensuit que la magie naturelle, qui s'y « rapporte, nous manque également. Mais c'est ici « le lieu de demander qu'on rende à ce mot de « magie, qui depuis si longtemps est pris en mau- « vaise part, la signification honorable qu'il eut « autrefois. En effet, la magie, chez les Perses était « regardée comme la plus haute sagesse et comme la « science des consentements universels des choses. « Nous voyons aussi que les trois rois qui vinrent « d'Orient adorer le Christ étaient décorés du titre de « *mages*. Quant à nous, nous entendons par ce mot « la science qui, de la connaissance des formes ca- « chées, déduit des opérations étonnantes, et qui, en « joignant, comme l'on dit, les actifs avec les passifs, « dévoile les grands mystères de la nature. »

Il ne saurait y avoir de doute sur l'idée de Bacon : c'est la *magie naturelle,* suivant son opinion qui doit nous révéler les *grands mystères de la nature!*

Quand on voit l'influence que les écrits de Bacon exercent encore aujourd'hui sur les croyances scientifiques, philosophiques, politiques, etc., il ne faut pas s'étonner si la foule vit encore, dans une si grande mesure, sous l'influence du mystérieux et du surnaturel.

Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, l'esprit des ignorants, et d'un grand nombre de gens instruits, s'est plus nourri de chimères que de notions raisonnées ; il semble s'être complu à se repaître de croyances superstitieuses de toutes sortes.

Le professeur E. Bouchut, dans son *Histoire de la médecine,* aux pages 9, 10, 11 et 428 de son premier volume, a fait connaître l'histoire de ces croyances, et a donné l'énumération des mots par lesquels elles sont manifestées. C'est dans ces pages qu'il nous parle : de la théurgie, du mysticisme, de la superstition, de la magie pathologique, des prodiges merveilleux, des miracles, des pratiques du fétichisme, de l'influence surnaturelle, des amulettes, des *grigris* chez les nègres, des *mariris* chez les Caraïbes, des sacs à médecine (*médecine bags*), des médecins sorciers chez les Peaux-Rouges, des incantations religieuses, de l'influence divine ou démoniaque, des maléfices et sortilèges de la sorcellerie, des philtres, des charmes curatifs, des poudres inertes ou nuisibles vantées par l'industrie, etc.

Les gouvernements ne se sont pas donné, en général, la mission de détruire ces croyances ridicules

ou absurdes qui hébètent ou abrutissent l'esprit des masses, et qui nuisent d'une manière très-considérable à leur bien-être et à leur développement intellectuel; c'est un reproche que l'on est toutefois fondé à leur faire, surtout aux gouvernements républicains, qui ont la prétention de faire de tous les hommes des citoyens intelligents. Mais on doit reprocher bien plus sérieusement aux hommes de science et aux professeurs de n'avoir pas travaillé avec acharnement à déraciner toutes ces chimères de l'esprit de la jeunesse : s'ils l'avaient voulu énergiquement, il y a longtemps que toutes ces araignées imaginaires seraient extirpées du cerveau humain.

Bacon, plus que tout autre, mérite le blâme le plus sévère de la philosophie, pour cette manière indigne dont il a traité la science, lui qui s'était donné pour mission d'élever la *Dignité de la Science.*

LEIBNITZ

Le physicien et le philosophe, chez Leibnitz, ont eu un sentiment profond de la nature, mais n'ont pas pu parvenir à l'exprimer par des pensées nettes et précises, ou à en donner même un semblant de définition. Pourquoi? C'est, pourrait-on dire, toujours pour la même raison, savoir : que le théologien, qui était la troisième personne composant la trinité de l'âme de Leibnitz, faisait une opposition

systématique à tout ce que disaient les deux autres, et ne manquait jamais de les contredire.

Le physicien et le philosophe chez Leibnitz ont parlé longuement sur la nature, à la fin du second volume de l'ouvrage cité dans le livre Ier de notre présente étude.

Il n'y a rien de précis dans ces chapitres; Leibnitz y parle :

De l'harmonie préétablie;

De l'union de l'âme et du corps;

De l'entéléchie et de la monade;

De la force et du mouvement;

Des atomes de substance;

De la substance corporelle et de la substance spirituelle;

Des âmes matérielles et des âmes raisonnables, etc., etc.

Tout cela est diffus, ne peut pas supporter l'analyse, et n'a que de loin en loin quelques rapports indirects avec la nature.

Un fait curieux se trouve dans ces passages.

Aux pages 470 et suivantes, il a voulu *réhabiliter les formes substantielles et la substance, si décriées aujourd'hui*, disait-il. Mais c'est en vain qu'il a essayé de donner une définition de la *substance;* il n'y est point parvenu; et le lecteur, après la lecture, ignore ce qu'est la substance. Leibnitz était néanmoins convaincu d'avoir réussi; car il dit :

« L'importance de ces remarques paraîtra sur-

« tout, par la notion que je donne de la substance,
« qui est si féconde qu'on en tire toutes les vérités
« premières et sur Dieu et sur les âmes, et sur la
« nature des corps, les unes déjà connues mais peu
« démontrées, les autres inconnues encore et qui
« seront d'un merveilleux usage dans les autres
« sciences. »

Leibnitz a été à cet égard dans une bien profonde illusion; car ni lui ni les autres n'ont découvert aucune *vérité première* par le moyen du mot creux de *substance,* mot que les métaphysiciens ont entendu chacun à sa façon.

Leibnitz, dans les pages dont nous parlons, n'a rien donné de précis ni d'utile sur la nature; mais il a dit quelque chose qui prouve qu'il en avait, ainsi que nous l'avons dit, un sentiment vrai. Voici sa phrase :

« Je pense en effet que Dieu a été conduit par des
« raisons déterminées d'ordre et de sagesse à décréter
« des lois qui s'observent dans la nature. »

Mais le sentiment exprimé sur une chose n'en est pas la définition.

Le théologien, chez Leibnitz, est venu gâter l'expression du sentiment du philosophe. Voici ce qu'on lit dans la *Théodicée*, page 26 :

« Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre
« de la nature, et consiste dans les règles du mou-
« vement et dans quelques autres lois générales qu'il
« a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant

« l'être. Il est donc vrai que ce n'est pas sans raison « que Dieu les a données; car il ne choisit rien par « caprice et comme au sort, ou par une indifférence « toute pure; mais les raisons générales du bien et « l'ordre qui l'y ont porté peuvent être vaincues « dans quelques cas par des raisons plus grandes « d'un ordre supérieur.

« Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créa- « tures des lois qu'il leur a prescrites et y produire « ce que leur nature ne porte pas, en faisant un *mi-* « *racle;* et lorsqu'elles sont élevées à des perfections « et à des facultés plus nobles que celles où elles « peuvent arriver par leur nature, les scolastiques « appellent cette faculté une *puissance obédientielle,* « c'est-à-dire que la chose acquiert en obéissant au « commandement de celui qui peut donner ce qu'elle « n'a pas, quoique ces scolastiques donnent ordinai- « rement des exemples de cette puissance, que je « tiens impossibles, comme lorsqu'ils prétendent que « Dieu peut donner à la créature la faculté de créer. « Il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu fait par « le ministère des anges, où les lois de la nature « ne sont point violées, non plus que lorsque les « hommes aident la nature par l'art, l'artifice des « anges ne différant du nôtre que par le degré de « perfection; cependant il demeure toujours vrai « que les lois de la nature sont sujettes à la dispen- « sation du législateur, au lieu que les vérités éter- « nelles, comme celles de la géométrie, sont tout à

« fait indispensables, et la foi n'y saurait être con-
« traire. »

Rien ne saurait être plus clair. Le philosophe sentait l'existence de *lois physiques qui font l'ordre de la nature*, et qui sont conséquemment *constantes*, comme toutes les autres lois. Le théologien dit à son tour que Dieu, par le ministère des anges, peut dispenser les créatures de la sujétion à ces lois, et, par des miracles, les mettre hors de leur dépendance. Voulait-il dire par là que des créatures ainsi affranchies et mises au-dessus des lois de la nature pourraient vivre quatre-vingts ans sans boire ni manger, en supprimant complétement les fonctions nutritives? Je voudrais bien, pour ma part, jouir de ce privilége.

On trouve toujours et partout, chez Leibnitz, les contradictions que nous venons de signaler, ce qui annule son œuvre philosophique.

BUFFON

Il est impossible de préciser ce que Buffon a dit de la nature. Il en a parlé d'une manière bien confuse. Voici ce qu'il en a dit de saisissable, tome Ier, édition Furne et Cie, 1839 :

« Le soleil s'éteindra probablement, faute de matière combustible. »

« La nature étant contemporaine de la matière, de
« l'espace et du temps, son histoire est celle de toutes

4

« les substances, de tous les lieux, de tous les âges.

« La nature s'est trouvée dans différents états ; et « si nous l'embrassons dans toute son étendue, nous « ne pourrons douter qu'elle ne soit aujourd'hui « très-différente de ce qu'elle était au commence- « ment, et de ce qu'elle est devenue dans la succes- « sion des temps. Ce sont ces changements divers « que nous appelons ses époques. »

Buffon admet les versets de la Genèse, et admet que *Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière d'avec les ténèbres*. Et Buffon ajoute :

« Au reste, je ne me suis permis cette interpré- « tation des premiers versets de la Genèse que dans « la vue d'opérer un grand bien ; ce serait de conci- « lier à jamais la science de la nature avec celle de « la théologie : elles ne peuvent, selon moi, être en « contradiction qu'en apparence, et mon explication « semble le démontrer. »

Par ces citations, on voit :

1° Que Buffon a été le précurseur de Helmholtz, relativement à la théorie de l'extinction de la lumière et du repos absolu de l'univers ;

2° Que Buffon a confondu la nature avec notre globe ; car ces mots, *différents états* et *différentes époques*, ne peuvent s'appliquer qu'à la terre. Les lois de la nature ne changent pas ;

3° Qu'il admet à la lettre la division de la lumière d'avec les ténèbres. Or, si M. Buffon était encore de ce monde, nous lui demanderions si les ténèbres

peuvent exister comme chose *réelle et en soi*, si on peut les prendre, les toucher, les mettre dans un creuset, les analyser, les manipuler, faire en un mot, avec les ténèbres, les expériences que l'on fait avec la lumière, l'électricité, etc.?

4° Qu'il a voulu concilier la science avec l'Ancien Testament. Or, les démêlés qu'il eut avec la Faculté de Théologie de Paris (lesquels l'amenèrent à récipiscence) auraient dû le convaincre qu'il tentait l'impossible.

SPINOZA

Spinosa n'a ni compris ni défini la nature; mais il a vu dans la nature une foule de choses qu'il a identifiées avec Dieu : ce qui l'a conduit à écrire des choses que la morale vraie et éternelle, ainsi que la philosophie, réprouveront et blâmeront toujours.

Dans la traduction d'Émile Saisset, 1861, tome II, *Traité politique*, chap. II, on lit :

« Toutes les choses de la nature peuvent être également conçues d'une façon adéquate, soit qu'elles existent, soit qu'elles n'existent pas.

« D'où il suit que la puissance qui fait être les choses de la nature, et par conséquent celle qui fait agir, ne peut être autre que l'éternelle puissance de Dieu.

« Ce point une fois établi, savoir que la puissance des choses de la nature en vertu de laquelle elles

« existent et agissent est la propre puissance de « Dieu, il est aisé de comprendre ce que c'est que le « droit naturel. En effet, Dieu ayant droit sur toutes « choses, et ce droit de Dieu étant la puissance « même de Dieu, en tant qu'elle est considérée « comme absolument libre, il suit de là que chaque « être a naturellement autant de droit qu'il a de « puissance pour exister et pour agir. En effet, cette « puissance n'est autre que la puissance même de « Dieu, laquelle est absolument libre.

« Par droit naturel, j'entends donc les lois mêmes « de la nature ou les règles selon lesquelles se font « toutes choses, en d'autres termes, la puissance de « la nature elle-même; d'où il résulte que le droit « de toute la nature et partant de chaque individu « s'étend jusqu'où s'étend sa puissance; et, par con- « séquent, tout ce que chaque homme fait d'après « les lois de la nature, il le fait du droit suprême de « la nature, et autant il a de puissance, autant il a « de droit. »

Ces sophismes odieux contiennent virtuellement les affreuses théories matérialistes de MM. Moleschott et Büchner, de MM. Taine et Naquet. Spinoza, craignant de n'être pas assez bien compris, a eu soin d'ajouter un peu plus loin :

« Nous ne pouvons présentement reconnaître « aucune différence entre les désirs qui provien- « nent de la raison et ceux qui sont engendrés en « nous par d'autres causes; car, qu'il obéisse à la

« raison ou à la seule passion, l'homme ne fait rien « que selon les lois et les règles de la nature, c'est-« à-dire, selon le droit naturel. »

« L'expérience montre surabondamment qu'il n'est « pas plus en notre pouvoir de posséder une âme « saine qu'un corps sain. »

Au tome III, Éthique, troisième partie, *de l'origine et de la nature des passions,* Spinoza a términé la tâche qu'il s'est imposée, savoir : de faire de l'homme un être mû exclusivement par les passions. Lisons :

« Quand on lit la plupart des philosophes qui ont « traité des passions et de la conduite des hommes, « on dirait qu'il n'a pas été question pour eux de « choses naturelles, réglées par les lois générales « de l'univers, mais de choses placées hors du do-« maine de la nature.

« Personne que je sache n'a déterminé la véritable « nature des passions, le pouvoir qu'elles ont sur « l'âme et celui dont l'âme dispose à son tour pour « les modérer.

« Je reviens à ceux qui aiment mieux prendre en « haine ou en dérision les passions et les actions des « hommes que de les comprendre. Pour ceux-là, etc. « (page 108.) »

Spinoza est, de la façon la plus positive, un des créateurs du matérialisme moderne. On sent chez lui le Juif de l'ancien temps, dont les prophètes ont voulu réfréner les passions ardentes et grossières, et

qu'ils ont voulu morigéner par leurs véhémentes admonestations. On sent chez lui l'homme issu d'une race orientale qui ne voit partout que la fatalité. On peut se demander pourquoi il n'est pas allé vivre chez les mahométans, car le Coran n'est que le code des *passions* humaines, telles que les comprenait Spinoza.

D'HOLBACH

D'Holbach, dans son *Système de la nature,* première partie, chapitre I, dit :

« L'homme est l'ouvrage de la nature.

« Pour un être formé par la nature et circonscrit « par elle, il n'existe rien au delà du Grand Tout « dont il fait partie et dont il éprouve les influences; « les êtres que l'on suppose au-dessus de la nature « ou distingués d'elle-même seront toujours des « chimères, dont il ne nous sera jamais possible de « nous former des idées véritables.

« On a visiblement abusé de la distinction que « l'on a faite si souvent de l'homme *physique* et de « l'homme moral. L'homme est un être purement « physique.

« Toutes nos idées, nos volontés, nos actions, sont « des effets nécessaires de l'essence et des qualités « que la nature a mises en nous. »

« Ainsi la nature, dans sa signification la plus

« étendue, est le *grand tout* qui résulte de l'assem-« blage des différentes matières, de leurs différentes « combinaisons, et des différents mouvements que « nous voyons dans l'univers. »

La méprise est ici impossible sur les idées de l'auteur : il n'y a ni Dieu dans l'univers, ni âme dans l'homme. D'Holbach ne voit que la nature, qui est le *grand tout*, le Pan des anciens. On pourrait comprendre jusqu'à un certain point cette aberration d'esprit, si l'auteur avait démontré ce qu'est la nature, ou si seulement il avait pu en donner une idée un peu précise. Mais point.

Au second volume, chapitres X, XI, XII, XIII et XIV, et au Réquisitoire qui le termine, on voit d'Holbach déclarer que *la matière est éternelle* (ce que MM. Büchner et Moleschott affirment d'après lui), et substituer la nature à Dieu pour toutes les manifestations psychiques venant de Dieu et de l'âme humaine, et que la matière ne peut expliquer.

Dans le chapitre XIV, il fait parler la nature sous forme de sermon ou d'invocation, et là, il fait appel aux vertus, aux qualités et aux facultés psychiques de l'homme, à l'équité, au droit, à l'humanité, à la vérité, à la justice, à la conscience, etc. La *nature sur son trône éternel,* dit aux hommes, ses sujets : « *Je suis « l'auguste vérité. C'est moi qui répands l'ennui sur les « âmes engourdies, pour les punir de l'abus qu'ils ont « fait de mes dons. C'est moi qui suis la justice incréée, « éternelle ; c'est moi qui, sans acception de personnes,*

« *sais proportionner le châtiment à la faute, le mal-*
« *heur à la dépravation.* »

D'Holbach, après avoir dit que la nature n'est pas une intelligence, lui prête toute l'intelligence que les hommes de tous les temps, jouissant de leur pleine raison, ont toujours prêtée à Dieu. Une pareille contradiction prouve une déraison complète chez l'auteur qui la commet.

On ne saurait douter qu'il a existé des hommes dont la constitution psychique s'était tellement pervertie qu'ils ont fait le mal pour le mal, et qu'ils ont intentionnellement écrit des monstruosités pour corrompre le sens moral de leurs lecteurs. Mais ces hommes sont rares chez les écrivains de grand talent et de haute intelligence. D'Holbach, dans son abominable ouvrage, et le plus grand nombre des athées et des matérialistes de tous les temps, sont pour moi des esprits dévoyés et égarés qui, ne voyant nulles lois psychiques connues et démontrées, en ont conclu qu'elles n'existaient pas, et ont voulu, avec une funeste et coupable légèreté, expliquer les manifestations de l'âme humaine par les lois biologiques, physiques et physiologiques. La définition des lois de la nature, que je donnerai plus loin, expliquera suffisamment cette méprise et ce malentendu de la part des matérialistes.

Nombre d'hommes qui ne font nullement profession d'athéisme et de matérialisme, mais qui, au fond, sont sceptiques à l'égard de l'existence des lois

psychiques démontrées, se refusent à admettre la possibilité de l'existence même de ces lois [1].

VOLTAIRE

On sait que Voltaire s'est intitulé philosophe.

Dans son *Dictionnaire philosophique*, il a établi au mot Nature, un dialogue entre le Philosophe et la Nature. Il va de soi que le Philosophe s'exprimait par la plume de Voltaire.

LE PHILOSOPHE.

« Qui es-tu, Nature? Je vis dans toi; il y a cin-
« quante ans que je te cherche, et je n'ai pu te
« trouver encore.

« Es-tu toujours agissante? Es-tu toujours passive?
« Tes éléments se sont-ils arrangés d'eux-mêmes

1. Me trouvant l'année dernière dans un établissement d'eau minérale, je fis connaissance avec le recteur d'une université, homme instruit et au courant de toutes les questions du savoir humain. En causant de choses et d'autres, nous abordâmes un jour la question des *lois* psychiques. Mon interlocuteur me dit qu'elles ne pouvaient pas exister, et me donna pour raison que si elles existaient, elles seraient connues depuis longtemps.

Je lui répondis que depuis Thalès on était venu jusqu'à Newton sans connaître les lois de la gravitation. J'ajoutai que s'il voulait parcourir un *Traité de psychologie* que j'avais avec moi (sans lui dire que j'en étais l'auteur), il verrait aisément que ces lois sont démontrées. Il accueillit ma demande avec un sourire d'incrédulité, me remercia poliment, et me répéta que la lecture de ce livre ne lui apprendrait rien, puisqu'il était certain que les *phénomènes de la pensée* ne pourraient jamais être *démontrés*.

« comme l'eau se place sur le sable, l'huile sur « l'eau, l'air sur l'huile? As-tu un esprit qui dirige « toutes tes opérations, comme les conciles sont in- « spirés dès qu'ils sont assemblés, quoique leurs « membres soient quelquefois des ignorants? De « grâce, dis-mois le mot de ton énigme.

LA NATURE.

« Je suis le Grand Tout. Je n'en sais pas davantage. « Je ne suis pas mathématicienne; et tout est ar- « rangé chez moi selon les lois mathématiques. « Devine si tu peux comment cela s'est fait.

LE PHILOSOPHE.

« Nous sommes curieux. Je voudrais savoir com- « ment, étant si brute dans tes montagnes, dans tes « déserts, dans tes mers, tu parais pourtant si in- « dustrieuse dans tes animaux, dans tes végétaux.

LA NATURE.

« Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vé- « rité? C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me « convient pas; on m'appelle *nature*, et je suis « tout art.

LE PHILOSOPHE.

« Ce mot dérange toutes mes idées. Quoi! la « nature ne serait que l'art[1]? »

On voit que Voltaire a accepté aussi l'idée du *grand tout* des anciens. Mais cela ne le satisfaisait

1. Il va de soi que nous abrégeons, sans toutefois changer quoi que ce soit dans le texte de nos citations.

pas ; et il a ajouté cette curieuse explication : que la *nature* n'est que l'art, après avoir affirmé que tout, dans la nature, est arrangé selon les lois mathématiques. Un auteur, à moins d'une page de distance, ne peut pas se contredire d'une manière plus complète. En effet, le mort *art*, pris dans sa plus grande extension, fait opposition à ce qu'on appelle la *science pure*.

Le philosophe Voltaire n'a pas compris ce qu'est la nature.

SCHELLING

Rien, me semble-t-il, ne saurait être plus utile pour le lecteur que de lui mettre sous les yeux l'idée que les hommes réputés pour être, ou pour avoir été les plus grands penseurs ont eue sur la nature.

M. Paul Janet rapporte, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mai 1877, que Schopenhauer, parlant de Schelling, a dit que celui-ci *a perfectionné l'intelligence de la nature.*

Il fallait l'esprit profondément plongé dans la déraison de Schopenhauer pour avancer une pareille énormité. Quel est l'homme sensé qui pourrait concevoir que *l'intelligence de la nature a été perfectionnée* par Schelling ou par un autre? Schelling aurait donc changé l'état ou la manière d'être de la nature? La nature ne serait donc plus maintenant ce qu'elle était avant Schelling? Ses lois seraient donc

modifiées? Ah! les métaphysiciens! en ont-ils dit des absurdités!

DARWIN

Dans son *Origine des Espèces,* Darwin a dit ceci :

« D'autres ont objecté que le terme de sélection « implique un choix conscient chez les animaux qui « se modifient, et on a même argué, de ce que les « plantes n'ayant aucune volonté, la sélection na- « turelle ne leur était pas applicable! Dans le sens « littéral du mot, il n'est pas douteux que le terme « de sélection naturelle ne soit un contre-sens; mais, « qui a jamais protesté contre les chimistes lorsqu'ils « parlent des affinités électives des diverses sub- « stances élémentaires? Et cependant, à parler stric- « tement, on ne peut dire non plus qu'un acide « élise la base avec laquelle il se combine de préfé- « rence. On a dit que je parlais de la sélection natu- « relle comme d'une puissance divine, mais qui « trouve mauvais qu'un auteur parle de l'attraction « ou de la gravitation comme réglant les mouve- « ments des plantes? Chacun sait ce que signifient « ces expériences métaphysiques, presque indispen- « sables à la clarté succincte d'une exposition. Il est « de même très-difficile d'éviter toujours de person- « nifier le mot de nature; mais, par nature j'entends « seulement l'action combinée et le résultat com- « plexe d'un grand nombre de lois naturelles et,

« par lois, la série nécessaire des faits telle qu'elle « nous est connue aujourd'hui. Des objections aussi « superficielles sont sans valeur pour tout esprit « déjà un peu familiarisé avec le langage de la « science[1]. »

Dans mon *Histoire de la psychologie*, j'ai déjà appelé l'attention sur le fait que Darwin a substitué la *sélection naturelle* à ce que jusqu'ici chacun avait appelé *nature*, et sur cet autre fait, que pour Darwin la nature est le Pan ou le *grand tout* des matérialistes de toutes les époques de l'histoire.

Je me contenterai de faire remarquer ici que Darwin, dans les lignes que nous venons de citer, a donné la preuve de son impuissance à définir la nature. Il s'en est tiré par une *pétition de principe*. En effet, il dit : « *Par nature j'entends seulement l'action « combinée et le résultat complexe d'un grand nombre « de lois naturelles; et par loi, la série nécessaire des « faits telle qu'elle nous est connue aujourd'hui.* »

Or, il n'a pas fait connaître les lois naturelles dont il parle. J'ai donné de cela toutes les preuves nécessaires dans mon *Histoire de la Psychologie*.

Darwin a donc échoué comme tant d'autres et n'a pas fait savoir à ses lecteurs ce qu'est la nature.

Après avoir rapporté les notions si variées et si différentes entre elles, qu'un grand nombre d'écrivains illustres ont eues sur la nature, depuis l'anti-

1. Traduction de Mme Clémence Royer, 3e édition, 1870.

quité jusqu'à notre siècle, il nous reste à examiner si les philosophes et métaphysiciens de notre époque en ont une idée plus précise. Pour cela il est nécessaire de puiser dans les Revues.

Dans la *Revue philosophique* de juillet 1876, M. Alexandre Main a fait insérer un article intitulé : L'UNIFORMITÉ DE LA NATURE, par lequel il rend compte d'une controverse qui s'est élevée entre le professeur Bain et M. G.-H. Lewes, sur la question *de ressemblance du futur au passé*. Voici quelques passages de cet article :

« Le professeur Bain soutient que nous ne pou-
« vons justifier par aucune raison notre croyance à
« la ressemblance du futur au passé, mais que le
« postulat de l'uniformité de la causation est une
« supposition. J'ai soutenu que la véritable expres-
« sion de l'uniformité de la causation (généralement
« nommée uniformité de la nature) n'est que la
« simple affirmation de l'identité des effets dans les
« conditions identiques : tout ce qui est, *est* et *sera*
« aussi longtemps que les conditions demeurent in-
« variables ; et ceci, dis-je, n'est nullement une sup-
« position, c'est une proposition identique. »

D'autre part, le professeur Bain écrit :

« En traitant des fondements primitifs de la cer-
« titude inductive (*Logique de la déduction*, p. 273),
« j'ai posé ce fait essentiel que nous devons nous
« faire accorder, comme un postulat, l'uniformité
« de la nature : j'ai soutenu que nous ne pouvions

« donner aucune raison de la ressemblance du futur « au passé, mais que nous devions simplement ha- « sarder cette affirmation. L'observation peut prou- « ver que ce qui a été a été ; elle ne peut prouver « que ce qui a été sera. Pour cette raison, j'appelle « l'uniformité de la nature un postulat ou une sup- « position, et je refuse d'en faire une proposition « identique.

« Le professeur Bain se déclare disposé à accepter « la proposition de M. Lewes, pourvu que celui-ci « soit prêt à recevoir le temps et l'espace au nombre « de ces conditions. »

Nous voilà rentrés dans la dispute de mots, dans la logomachie du moyen âge.

Quels rapports une controverse oiseuse, sur la ressemblance du futur au passé, peut-elle avoir avec la nature?

Ensuite, que peuvent avoir de commun le temps et l'espace avec la nature? Le temps et l'espace ne sont rien et ne sauraient avoir aucun lien avec la nature.

Enfin, avant de connaître la nature, avant de l'avoir expliquée ou définie, que signifie ce postulat : de *l'uniformité de la nature?* Cela ne ressemble-t-il pas au fait si bien connu, de *vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué?* Cela ne rappelle-t-il pas à l'esprit le reproche que les Américains adressent, par un dicton populaire, à ceux qui veulent définir les choses avant de les connaître : *to take the moon for a*

green cheese (prendre la lune pour un fromage vert)?

On comprendrait le postulat si on était parvenu à s'entendre sur quelques lois fondamentales de la nature et que ces quelques lois fussent encore insuffisantes pour nous faire connaître la pleine signification de la chose. Mais comme il n'y a pas encore deux hommes qui, aujourd'hui, comprennent la nature de la même manière, la question de savoir si la nature est ou non uniforme, est à la fois prématurée et oiseuse, et ne peut pas recevoir de solution scientifique ou rationnelle.

La même *Revue philosophique,* mai 1877, dans un article intitulé : *La philosophie de Voltaire d'après la critique allemande,* dit ceci :

« D'un côté, Haeckel et Strauss, aux yeux de qui « la nature est un « Tout » animé, toujours en mou- « vement, en évolution, et d'où, par une recrue éter- « nelle, émanent, tour à tour, les forces, les élé- « ments, les êtres; de l'autre, Lange, l'ancienne « école psychologique de Herbart, et la nouvelle « école physiologique de Vundt, Helmholtz, Fech- « ner, du Bois-Reymond lui-même, tous réunis en « cette pensée commune que, dans la connaissance « de la réalité, l'instrument, je veux dire l'esprit « humain, a une part aussi importante, sinon plus, « que l'objet, à savoir la matière. Toute tournée « vers la nature, avec les uns, vers l'esprit, avec les « autres, la science, en Allemagne, s'achemine à la « solution qui semble devoir être l'œuvre de l'ave-

« nir : rapprocher et réconcilier, jusqu'à les confon-
« dre, ces deux termes adverses, dont le duel n'a pas
« cessé depuis l'origine de la philosophie, l'esprit et
« la nature. »

Et plus loin même article :

« Strauss oppose Voltaire à Bossuet, qui voit dans
« tout événement l'action de Dieu, un épisode du
« drame que joue la Providence, à Herder, pour qui
« le seul Dieu est la nature, mais aux yeux de qui
« cette nature, elle aussi, est directrice et poursuit,
« à l'aide de ses forces propres, l'accomplissement
« d'un plan éternel ; à Hégel, qui remplace Dieu et
« la nature par l'idée, par l'esprit qui suit, à travers
« le temps, les étapes sans fin du « devenir. » Vol-
« taire, à son gré, n'introduit rien de pareil dans
« l'histoire et n'y voit nul ordre préétabli, nul des-
« sein préconçu. Il croit à l'esprit assurément et, il
« l'avoue même, pour principal agent ; mais cet es-
« prit agit sans règles, sans plan, comme livré à
« lui-même, au hasard et au caprice. »

On vient de voir que pour Haeckel et Strauss, la nature est un « Tout » animé, toujours en mouvement, mais cela ne nous fait pas connaître ce qu'est ce *Tout* animé.

On vient de voir également que, pour Herder, la nature est Dieu lui-même. Cette idée est partagée par un grand nombre de matérialistes.

Enfin, on vient de voir que Voltaire reconnaissait un esprit dans la nature, mais que cet esprit agit

sans règle, sans plan, comme livré au hasard et au caprice. Selon cette idée de Voltaire, l'esprit de la nature est semblable à celui des aliénés.

Quel décousu dans les idées que les hommes ont sur la nature !

E. DE HARTMANN

Le métaphysicien en vogue (la métaphysique, comme la littérature et le vêtement, a ses modes), M. E. de Hartmann ne pouvait se dispenser de parler de la nature. Voici ce qu'il en a dit dans la *Revue philosophique* de janvier 1877 :

« On ne peut pas mettre en doute qu'un ensemble « logique de lois naturelles doive nécessairement « servir de base au processus téléologique, mais il « s'agit seulement de savoir comment doit être con- « stitué cet ensemble de lois; premièrement, pour « ne pas manquer le but final et, deuxièmement, « pour atteindre ce but de la manière la plus conve- « nable. Une fois le processus téléologique rattaché « à la condition d'une base reposant sur les lois de « la nature, on ne peut plus faire valoir un défaut « apparent de finalité dans un cas particulier comme « une preuve négative, dès que, d'une part, ce man- « que apparent de finalité est évidemment une con- « séquence nécessaire des lois fondamentales de la « nature et que, d'autre part, le processus téléolo-

« gique n'est pas dénué de but dans son entier,
« c'est-à-dire n'est pas arrêté dans l'accomplisse-
« ment de ses fins. Nous trouvons ces deux carac-
« tères dans l'absence apparente de finalité, que
« nous remarquons dans les œuvres de la nature et
« les faits de l'histoire. Nous savons que cette ab-
« sence est une conséquence forcée des lois de la
« nature et, nous voyons tous les jours, qu'elle ne
« peut pas arrêter la marche du progrès dans sa
« généralité et sa totalité. Cette observation s'appli-
« que, par exemple, aux tribus restées en arrière,
« au point de vue anthropologique et qui continuent
« de végéter paisiblement comme des débris inoffen-
« sifs (nullement incommodes), jusqu'à ce que
« l'heure ait sonné où des races plus élevées les
« extermineront et s'empareront de leur domaine
« au nom de la civilisation. Elles ont rempli leur
« mission historique, quand elles servirent, il y a
« des milliers d'années, de stimulant dans le com-
« bat pour l'existence aux races civilisatrices placées
« alors au même degré de civilisation qu'elles, mais
« ayant reçu de la nature des dispositions plus heu-
« reuses. Le combat, en effet, fut pour ces dernières
« l'occasion de développer ces dispositions. En outre,
« l'observation faite ci-dessus est vraie pour des na-
« tions civiliséses, à l'état de stagnation et plongées
« dans un long rêve (Chinois, Indiens). Peut-être
« ces dernières ne sont-elles pas réservées à une
« simple extermination, mais à des impulsions civi-

« lisatrices positives qu'elles peuvent communiquer « aux races les plus avancées, grâce à leurs monu« ments de civilisation sauvés du naufrage des « temps.

« Cela démontre que l'ensemble existant des lois « de la nature est certainement propre à faire avan« cer le but du développement de la conscience, et « cela doit nous suffire pour reconnaître le caractère « téléologique des lois de la nature; car, jamais nous « ne pourrons prouver directement que celles-ci « conduisent le mieux à ce but; nous pourrons tout « au plus établir, par des preuves indirectes, qu'elles « y conduisent probablement.

« Si Bahnsen est obligé de m'accorder mainte« nant qu'une conscience fortement développée est « indispensable comme moyen à mon but universel, « mais que celui-ci suppose un organisme doué d'un « cerveau fortement développé et que cet organisme « à son tour suppose une matière réelle, obéissant à « des lois constantes de la nature, il ne peut pas « s'empêcher de reconnaître que la constance abso« lue des lois de la nature ne permet nullement « une résorption immédiate des individus d'un « ordre plus ou moins élevé, qui ne peuvent plus « servir au but du développement du Tout uni« versel.

« Une des conditions nécessaires à la constance « des lois de la nature, c'est la constance des atomes « matériels pendant la durée du processus univer-

« sel ; et de la constance absolue des atomes qui con-
« stituent un organisme, ainsi que de la constance
« absolue des lois, d'après lesquelles ils fonctionnent,
« résulte une constance relative de la constitution
« formelle de l'organisme et de son cerveau, pendant
« une longue période de la vie (depuis l'âge mûr
« jusqu'au commencement de la sénilité). Mais c'est
« précisément dans cette période de la vie que l'in-
« dividu est appelé à prendre part au processus. Or,
« si son caractère, ses principes et ses idées ont été
« formés sous des influences qui, dans sa jeunesse,
« étaient conformes à la raison, son cerveau conti-
« nuera de fonctionner pendant la seconde moitié
« de sa vie, conformément à la constitution une fois
« acquise ; cependant, il est possible qu'en ce mo-
« ment les tendances, auxquelles il avait obéi au-
« trefois, ne soient plus en rapport avec le progrès
« accompli. Toutefois, même ici, l'effet n'est pas ab-
« solument dénué de raison, mais c'est un effet né-
« gativement raisonnable qui sert de stimulant aux
« individus représentant la raison positive de la pé-
« riode. Ainsi, l'état de dépendance où l'esprit et le
« caractère se trouvent, par rapport au cerveau et
« la constance relative du cerveau (particulièrement
« dans la deuxième partie de la vie individuelle),
« expliquent suffisamment pourquoi l'individu main-
« tient une certaine indépendance vis-à-vis du
« processus. »

M. de Hartmann a complété comme suit ses no-

tions sur la nature, dans la même *Revue Philosophique* de février 1877 :

« Considérés au point de vue de la philosophie de « la nature, tous les procédés psychiques sont con- « ditionnés par des processus matériels entre les « cellules et les molécules du cerveau, c'est-à-dire « par des mouvements de réaction entre les indi- « vidus d'un ordre inférieur qui constituent l'orga- « nisme; et ces derniers phénomènes à leur tour « sont soumis à des lois logiques de la nature. »

La pensée de M. E. de Hartmann, dans les citations ci-dessus, est peut-être celle qui, dans tous ces écrits, est exprimée avec le plus de précision.

Parlant des lois de la nature, il leur reconnaît un processus téléologique : ce qui veut dire qu'il reconnaît un but, un plan des causes finales dans la nature. Comment accorder cela avec ce qu'il dit d'un autre côté :

1° Qu'il n'y a ni âme, ni forces psychiques; car, ce qu'il appelle les *procédés psychiques* sont le résultat, suivant son opinion, des fonctions physiologiques de la matière cérébrale;

2° Qu'il y a de l'inconscient dans la nature et que celui qui est censé la diriger est le Tout-Un-Inconscient, lequel, d'après la manière dont l'auteur l'a baptisé, ne doit pas savoir ce qu'il fait.

Il y a là des contradictions qui choquent le sens commun et la raison.

Il va de soi que l'on pourrait multiplier presque

à l'infini les citations de ce genre. Le lecteur trouvera sans doute trop longues celles que nous venons de faire. Il était cependant indispensable de mettre en évidence la variété et la confusion des idées que les hommes ont eues jusqu'ici sur la nature. Et, si je m'étais permis de donner un résumé ou un aperçu de ces idées sans faire de citations, qui m'aurait cru sur parole?

Je viens de dire qu'il était indispensable de mettre en évidence les idées décousues ou le décousu des idées, que les anciens et les modernes ont émises sur la nature, ainsi que sur l'espace et le temps. Cela était indispensable parce que ces idées, mal comprises et mal définies, ont été, dans leur ensemble, une des bases principales sur lesquelles on a édifié presque toutes les théories métaphysiques. C'est surtout la fausse manière de comprendre la nature qui a donné lieu à la conception des systèmes matérialistes.

Que tout lecteur impartial, habitué ou non à l'analyse des productions abstraites de la métaphysique et de la philosophie, examine attentivement les œuvres de tous les auteurs qui ont voulu établir une cosmogénie ou une cosmologie, expliquer les premières causes et les premiers principes, essayer de démontrer ce que sont Dieu, l'âme et la pensée humaine, etc., il reconnaîtra que la cause presque unique de leur insuccès a dépendu du fait qu'ils n'ont pas su démêler, dans les grands phénomènes que l'on observe

partout dans l'univers et sur notre globe, la part d'action qui revient à Dieu d'avec celle qui revient à la nature.

Nous nous bornerons, dans notre présente étude, à l'analyse de l'œuvre d'un seul métaphysicien, M. E. de Hartmann. Cette analyse montrera clairement que les efforts que cet écrivain a faits, dans sa *Philosophie de l'Inconscient,* pour expliquer, par l'action exclusive de la nature, l'origine ou les premiers principes des choses ont une certaine ressemblance avec ceux que faisait Don Quichotte pour combattre des moulins à vent, moulins qu'il prenait pour des géants.

CHAPITRE III

LES FAUX SYSTÈMES DE LA MÉTAPHYSIQUE

Il y a un fait qui frappera d'étonnement les hommes de la seconde moitié du vingtième siècle si, dans les cent ans qui vont suivre, la vraie raison acquiert assez de puissance pour dissiper les préjugés et faire fondre le brouillard qui cache encore la vérité à l'esprit humain. Ce fait est que, jusqu'à ce jour, la métaphysique, en dépit de ses nombreuses théories et de ses volumineux systèmes, n'a pas donné une seule loi psychique à l'humanité. Et dussent les colères de tous les hommes qui aiment mieux crier ou maudire que raisonner se déchaîner encore contre moi, j'ose affirmer de nouveau que l'homme du dix-neuvième siècle ignore aussi absolument les *phénomènes de sa pensée* et les *facultés de son âme* que si la métaphysique était jusqu'ici restée muette.

La métaphysique ne pouvait rien nous donner d'utile ni de vrai, parce que ses procédés étaient faux et irrationnels. Elle a voulu, avant de connaître l'âme humaine et les lois psychiques qui la gouvernent, découvrir les premières causes et les premiers principes, et établir une cosmogénie complète expliquant tout à la fois les phénomènes d'ordre psychique et ceux d'ordre physique. L'entreprise était en soi aussi impossible que celle qui consisterait à vouloir établir la physiologie si on ignorait l'anatomie, ou, mieux encore, que si on cherchait à constituer la pathologie si l'anatomie et la physiologie étaient encore inconnues.

Tous les métaphysiciens ont suivi à peu près la même méthode : je l'ai démontré de reste dans mon *Histoire de la Psychologie*. Et ceci est tellement vrai qu'aujourd'hui même, l'écrivain que nos contemporains sont sur le point de surnommer l'*Homère de la métaphysique,* M. E. de Hartmann, suit exactement les mêmes errements que ses prédécesseurs : c'est ce que nous allons essayer de prouver.

M. E. de Hartmann est le continuateur de Schopenhauer. Toutefois, dans le but de paraître original à son tour, jusqu'à un certain point, et de pouvoir faire des volumes de phrases ayant l'air de contenir quelque chose de nouveau, il a fait un changement à la base même de la doctrine du Maître.

Schopenhauer avait établi un système métaphysique sur la volonté; il avait construit une théorie

que l'on appelle la *Philosophie de la Volonté*. Dans ce système, la volonté est le principe de tout, contient tout, et suffit à expliquer tout ce qui se passe dans l'univers et dans la nature, ainsi que dans la physiologie et la psychologie humaines. Il avait voulu faire tout dériver de la volonté et de la représentation. Il avait affirmé que la *volonté est la substance de la nature*. L'extravagance métaphysique ne pouvait être poussée plus loin. D'abord, il n'y a pas deux métaphysiciens qui aient compris de la même manière la signification du mot *substance*. Ensuite, la volonté est une faculté psychique de l'intelligence ; et Schopenhauer a nié (ainsi que nous l'avons rapporté plus haut) l'existence même de l'âme. Or, puisque Schopenhauer s'est déclaré si absolument matérialiste, il a dit une chose *absurde en soi*, vis-à-vis de sa propre doctrine, lorsqu'il a affirmé que la *volonté est la substance de la nature*. La matière ne saurait contenir ni la volonté, ni une volonté, ni des volontés. Qu'on analyse chimiquement la matière tant que l'on voudra, jamais les chimistes n'en retireront la moindre *essence* ni la moindre *substance de volonté*.

M. E. de Hartmann est venu. Il se sentait des aptitudes spéciales pour la métaphysique à outrance. Et à l'âge de vingt-deux à vingt-cinq ans, âge auquel la raison humaine n'a pas encore acquis son plein développement, ni conséquemment ses qualités et ses forces synthétiques, il fut pris de l'ambition de

construire un nouveau système métaphysique, ou, du moins, un système qui eût l'air ou l'apparence d'être nouveau. Comment faire?

La question fut tôt résolue.

Il lut avec une grande admiration la *Philosophie de la Volonté* de Schopenhauer. Il lut avec la même satisfaction la *Philosophie de l'Idée* de Hégel, corrigée, retouchée, modifiée, etc., par Schelling et Fichte.

Ce système de l'idée était dans son genre aussi absolu que celui de la volonté. Dans l'un tout n'était qu'idée, comme dans l'autre tout n'était que volonté.

M. E. de Hartmann avait trouvé : comme autrefois Archimède. Il se dit qu'en combinant les deux systèmes basés l'un sur l'idée et l'autre sur la volonté, il sera possible d'établir une superbe macédoine qui ravira jusqu'au septième ciel les amateurs de *quintessence* et de joutes de phrases creuses métaphysiques. Il s'explique très-bien à cet égard dans la *Revue philosophique* de janvier 1877 ; il dit :

« En effet l'opposition des forces résistantes ne « peut être expliquée ni par la volonté seule (qui en « elle-même est vide et indivisible), ni par l'idée « seule (qui en elle-même est sans force et sans « réalité); mais comme tout acte réel, elle peut seu- « lement être expliquée par l'unité des deux côtés « inséparables de l'Être Un et Universel. Il faut que « l'idée établisse le but concret, par conséquent

« aussi son isolement et son existence séparée, et il « faut que la volonté fournisse la force par laquelle « ce but idéal se maintient dans la réalité, c'est-à-« dire contre des attaques constamment renouve-« lées. »

M. E. de Hartmann a donné au mélange des deux systèmes métaphysiques ci-dessus le nom de *Philosophie de l'Inconscient.*

Nous allons voir ce que le prince futur de la métaphysique va essayer de faire sortir de l'alliage de la volonté, *vide en elle-même*, avec l'idée, *en elle-même sans force et sans réalité.* De ces deux choses qui, séparément, selon M. E. de Hartmann, sont l'une vide et l'autre sans force et sans réalité, va sortir un être tout apocalyptique, bien plus étonnant que les divinités à cent bras des Indiens, ou que les animaux à vingt cornes imaginés par des esprits en délire; cet être est le *Tout-Un-Inconscient*, l'*Être un et universel* qui est tout, et qui, inconsciemment, dirige tout.

On peut défier qui que ce soit de faire l'analyse de l'œuvre de M. E. de Hartmann, et d'en donner une idée quelconque ayant un certain caractère d'exactitude. Deux écrivains des plus autorisés : M. Albert Réville, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er octobre 1874, et M. Paul Janet, dans la même *Revue*, numéros des 15 avril, 15 mai et 1er juin 1877, ont tenté en vain de donner à leurs lecteurs une idée de la substance et du but du livre de M. E. de

Hartmann. La substance du livre est un pur entassement de phrases vides de sens ; le but de l'auteur, c'est-à-dire le mobile qui l'a poussé à écrire son système était de faire une théorie, quelle qu'elle pût être, sur la métaphysique. Je suis loin de nier que, dans le cours de la composition de son ouvrage, M. E. de Hartmann eût eu le désir d'expliquer les premières causes et les premiers principes; de faire une très-grandiose cosmogénie; et d'expliquer également les phénomènes psychiques relatifs à l'âme humaine. Mais il n'a rien expliqué ni rien démontré, parce que cela lui était impossible. Il s'était barré la route même qu'il avait l'intention de parcourir. Nous allons nous expliquer.

Pour trouver et dire une chose ayant une valeur quelconque sur Dieu et sur les grands phénomènes psychiques de l'univers, il faut, de toute nécessité, connaître les lois psychiques qui concernent l'âme humaine. La psychologie de l'homme est, et doit être, le pivot et le point de départ rationnels de toute vue psychique devant s'étendre au delà de la sphère propre de l'âme humaine. Tant que nous ignorons les ressorts psychiques de l'homme et les lois qui les font agir, il est absolument impossible de comprendre ce que peuvent être les lois de la nature, ni d'avoir une seule idée qui vaille sur l'être qui est au-dessus de nous, et qui dirige les forces physiques et psychiques de l'univers.

Or, M. E. de Hartmann avait accepté la négation

de l'âme, la négation de l'existence du *psyché,* de son maître Schopenhauer, négation que nous avons rapportée plus haut. De plus, il avait paraphrasé, de la façon la plus absolue, ladite négation de son maître, ainsi que nous l'avons fait voir par une citation au chapitre précédent. Enfin, il étend à tout l'univers sa négation psychique. Dans la *Revue philosophique* de janvier 1877, il blâme la *croyance peu réfléchie* à une Providence, et cherche à substituer les lois de la nature à l'œuvre et à l'action de Dieu.

Voilà qui est clair : pour M. E. de Hartmann, il n'y a ni Dieu dans l'univers, ni âme dans l'homme; il supprime toute existence psychique. Puisqu'il n'y a pour lui ni Dieu ni âme, comment va-t-il chercher à expliquer tous ces phénomènes moraux et intellectuels, dont l'effort et la puissance de toutes les sciences physiques et naturelles réunies ne peuvent donner la moindre notion? C'est en cherchant à résoudre ce problème aussi impossible qu'absurde, qu'il a donné ses grands coups d'épée dans l'eau; qu'il a essayé, la plume en main, de courir sus à tant de moulins à vent; qu'il a fait ses montagnes de phrases; qu'il a voulu prendre Pélion pour le mettre sur Ossa.

La manière dont M. E. de Hartmann a composé ses pages, a donné et donne le change à une foule de lecteurs qui parcourent un écrit sans se donner la peine d'en chercher le fond, la substance, la valeur réelle au point de vue de la science ou de la

philosophie. Tous les vieux clichés et tous les mots techniques de la métaphysique ancienne et de la métaphysique moderne y reviennent sans cesse. Ils y sont employés comme des ballons gonflés pour faire des phrases et des pages à proportions gigantesques, phrases et pages devant servir de piliers à un Parthénon métaphysique. C'est ainsi que reviennent à chaque page les mots, ou les expressions, ou les phrases de transcendant; de valeur transcendantale; d'idéalisme subjectif et d'idéalisme objectif; de réalisme; de phénomènes subjectifs; de causalité, téléologie ou causes finales; de l'individuation et de la sphère de l'individuation; de la motivation; de la cause en soi (*eo ipso*); de la volonté concrète et de la volonté potentielle; de la substance de la volonté; de la détermination *idéale concrète;* de la représentation inconsciente créatrice; de la finalité de la représentation inconsciente dans l'instinct; de la castration de la raison; du savoir inconscient de la volonté de la nature; de la force vitale qui est un principe *immatériel et physique;* de l'histoire qui sera apte à nous faire connaître l'*essence* de l'humanité, etc., etc.

Les idées contenues dans la plupart de ces membres de phrase sont presque toujours des contradictions relativement au sens commun et aux notions admises par la science et par la philosophie rationnelle, et hurlent de se trouver soudées les unes aux autres. Comment l'auteur s'en sert pour composer

son pathos, le lecteur va en juger par les citations qui vont suivre.

On lit dans la *Revue philosophique* de juillet 1876, page 43 :

« La matière n'est qu'un produit de l'esprit uni-
« versel ou de l'âme universelle, c'est-à-dire de la
« substance immatérielle absolue (volonté univer-
« selle avec l'idée du monde comme contenu). S'il
« existe une sagesse téléologique inconsciente de la
« volonté de la nature, infiniment supérieure à toute
« la sagesse des intellects humains, il est certaine-
« ment plus logique de faire dériver la spiritualité
« et la raison de l'intellect humain, de cette intelli-
« gence absolue, que de la considérer comme une
« émanation d'une matière privée de raison et de
« représentation, qui vient à s'unir d'une manière
« inexplicable à la substance aveugle de la volonté
« comme une propriété accidentelle tout à fait étran-
« gère et hétérogène. »

Ne croirait-on pas rêver ? N'est-ce pas le cas de se demander commme Basile : *Qui diable est-ce donc qu'on trompe ici ?*

Comment ! M. E. de Hartmann, dans la *Revue philosohique* de février 1877, nous dit : *que tous les procédés psychiques sont conditionnés par des* processus *matériels entre les cellules et les molécules du cerveau ;* et dans celle de juillet 1876, il nous dit : *que la matière est un produit de l'esprit ou de l'âme universelle.* D'un côté, c'est l'esprit qui produit la matière ; et

de l'autre, c'est la matière qui produit l'esprit !

Le professeur Blanqui écrivait à Proudhon qu'il *avait fait une débauche d'esprit* en composant son pamphlet contre la propriété : *La Propriété c'est le vol.* M. E. de Hartmann a fait plus et mieux qu'une débauche d'esprit; il a entassé de monstrueuses contradictions qui sont le comble de la déraison.

Nous l'avons déjà dit plus haut, il est impossible d'analyser le fatras et le pathos de M. E. de Hartmann ; on ne peut en avoir une idée qu'en lisant les écrits de l'auteur. Pour justifier notre opinion aux yeux du lecteur, nous sommes obligés de faire quelques citations.

Voici la manière dont M. E. de Hartmann (*Revue philosophique* de juin 1876) prépare l'esprit de ses lecteurs à la métaphysique du *Tout-Un.*

« Frauenstaedt combat la métaphysique juste et « profonde de Schopenhauer: que le vouloir en gé« néral n'a ni but, ni motif; Bahnsen fait de même ; « mais en cela ce dernier est dans son droit à son « point de vue ; Frauenstaedt, au contraire, est dans « son tort. En effet, Bahnsen nie une volonté uni« verselle, une et absolue, et en revanche il attribue « à la volonté individuelle une *substantialité* et une « *aséité* éternelle ; mais Frauenstaedt accepte la vo« lonté universelle une et identique, et nie la sub« stantialité et l'aséité des volontés individuelles. « Bahnsen s'appuie par conséquent sur le caractère « intelligible ; il admettrait que, s'il y avait une vo-

« lonté absolue, celle-ci ne pourrait pas être pensée « comme caractère (ni comme une volonté avec une « substance concrète au but). Frauenstaedt, au con- « traire, qui attribue l'aséité seulement à la volonté « universelle et met avec raison tous les caractères « individuels dans la sphère des phénomènes (objec- « tifs), est obligé de reconnaître que le dernier fon- « dement intime de chaque action particulière est « situé dans cette sphère métaphysique du *Tout Un,* « c'est-à-dire en dehors de tous les caractères indi- « viduels et de leurs buts individuels. Si l'on parle « de la volonté dans le sens de la volonté indivi- « duelle avec un caractère individuel déterminé, il « est certain que c'est la volonté qui transforme les « représentations naissantes en motifs, c'est-à-dire « qui leur donne la puissance d'agir (je ne l'ai jamais « compris ni exposé autrement); mais si l'on parle « de la volonté dans le sens du principe existant en « dehors de la sphère des phénomènes et les déter- « minant, alors il ne peut pas être question d'un ca- « ractère, c'est-à-dire d'une préformation du contenu « éventuel de la volonté par la nature même de la « volonté. »

« C'est justement en cela que se dévoile alors le « sens le plus profond de la motivation, comme dé- « termination de la représentation par la représen- « tation (non de la volonté par la représentation), « c'est-à-dire que le contenu représentatif de la « volonté universelle (et non cette dernière elle-

« même) est seul en contact avec des motifs ; et c'est
« uniquement parce que les individus sont des phé-
« nomènes existant déjà par la spécification de la
« substance absolue de la volonté (c'est-à-dire de
« l'idée), que se produit chez eux l'apparence d'une
« causalité exercée par des motifs sur la volonté
« elle-même. Frauenstaedt, en prenant cette appa-
« rence pour une vérité métaphysique, rejette la vé-
« rité plus profonde que son maître avait déjà pos-
« sédée (l'absence de but et de motif dans la volonté
« universelle) et me combat parce que je reste atta-
« ché à cette vue importante de la métaphysique de
« Schopenhauer. »

Lecteur avez-vous compris? N'est-ce pas une page méritant les honneurs de l'encadrement?

Les seules choses que je comprenne dans ce galimatias, c'est que la volonté et l'idée ont une même signification, et que les individus sont des phénomènes.

Flourens, l'académicien, s'écriait une fois : la vie, quel phénomène ! A mon tour, je dirai : l'individu de M. E. de Hartmann, quel phénomène !

Combien le moyen âge est dépassé ! La scholastique ergotait et argumentait pour savoir qui avait raison, des Réalistes et des Universaux. Elle avait forgé des armes de combat ; c'était ses arguments parmi lesquels il y en avait qui portaient de jolis noms, tels que : le cornu, le crocodile, le baralipton ou argument en baroco, etc. Tout cela était ridicule

sans doute ; mais, au fond, cela n'était qu'une plaisanterie enfantine que le premier souffle de la Renaissance dissipa comme le vent dissipe le brouillard. La philosophie, pendant le moyen âge, avait perdu son empire ; et la science n'avait pas acquis le développement qu'elle possède aujourd'hui. On peut donc s'expliquer, jusqu'à un certain point, que les scholastiques se soient laissés aller à l'inanité de leurs controverses. Mais, puisqu'il est admis aujourd'hui que la science doit diriger toutes les investigations ayant pour objet la recherche de la vérité, et que la philosophie ne doit employer, comme moyens, que le raisonnement, la science et la démonstration, peut-on concevoir qu'un auteur offre au public l'amoncellement de phrases contradictoires, vides et boursouflées, comme une œuvre contenant les vérités et les lois philosophiques et psychiques dont l'humanité a besoin !

Il est impossible de faire comprendre ce que M. E. de Hartmann a dit ou voulu dire si l'on n'a pas recours aux citations. Quiconque essayant de prouver que la philosophie du *Tout-Un-Inconscient* n'est qu'un océan de phrases, ne peut donner comme pièces de conviction, que certaines pages dans lesquelles l'auteur semble avoir donné ses plus grands coups d'épée dans l'eau ou dans l'air.

Dans la dernière citation que j'ai faite, j'ai montré comment M. E. de Hartmann a préparé l'esprit de ses lecteurs à la métaphysique du *Tout-Un*. Je vais

faire voir maintenant comment ce Dieu nouveau, par la plume de celui qui l'a inventé, arrange les choses dans l'univers par le logique, l'illogique et l'antilogique, par l'idée sans force et le vouloir vide, etc. ; et comment ce *Tout-Un-Inconscient*, toujours par la plume de son inventeur, arrive à nous parler de la *déraison de l'existence,* et à nous dire que *l'existence doit nécessairement être un malheur*, etc. Ce sera un peu long ; il y aura quelques pages ; mais le lecteur saura après cela comment le *Tout-Un-Inconscient,* c'est-à-dire M. E. de Hartmann, s'y prend pour gouverner les esprits et toutes les affaires ou les choses du grand univers.

Revue philosophique, février 1877 :

« Nous avons déjà montré que Bahnsen met l'idée « acceptée en ce sens dans un rapport trop étroit « avec le motif ; mais cette question n'est ici d'au- « cune importance. Seulement quand il ajoute « en « insistant sur ce point » que l'idée est ce qui se dé- « veloppe uniquement dans la volonté (considérée « comme son *substratum*) il nous ramène à la véri- « table divergence qui existe entre lui et moi. Celle- « ci consiste en ce qu'il se permet relativement à la « volonté ce qu'il défend à lui-même et à tout autre « relativement à l'idée, je veux dire la personnifica- « tion (*hypostasirung*) et que, par cette réduction de « la volonté seule à l'état d'hypostase, l'idée descend « à une position subordonnée comme accident de la « volonté, tandis que d'après ma théorie l'idée et la

« volonté sont inhérentes à titre égal au sujet ab-
« solu, substantiel, qui est leur substance et qui
« existe réellement. Comment l'illogique arriverait-il
« à jouir du privilége de l'hypostase, quand celle-ci
« n'est pas permise à l'égard du logique? Comment
« le logique arriverait-il à être l'accessoire de son
« contraire? Cette opinion ne repose pas sur un fon-
« dement plus solide que l'opinion contraire de Vol-
« kelt; le philosophe prudent se gardera avec un
« soin égal de faire une hypostase de l'un ou de
« l'autre côté; le penseur qui n'a pas de parti pris
« appliquera à l'idée et à la volonté la même mesure
« et n'accordera pas à l'une ce qu'il refuse à l'autre.

« Si nous faisons abstraction de cette différence
« fondamentale, Bahnsen a complétement adopté en
« principe mon propre point de vue, puisqu'il re-
« connaît (ce qu'il refusait de faire auparavant),
« comme idée l'essence ou le contenu de la volonté
« universelle et qu'il admet la nature logique de
« cette idée comme racine de la raison objective
« dans le monde réel. La divergence qui existe en-
« core entre nous, consiste en ce qu'il maintient
« encore à côté de l'idée logique un contenu illo-
« gique et antilogique de la volonté, tandis que moi
« je considère tout contenu de la volonté comme
« idéal et logique et sa forme seule comme illo-
« gique. Mais en présence des concessions faites,
« cette divergence ne peut plus être considérée que
« comme un reste inconséquent de son point de vue

« primitif et qui disparaît nécessairement, au mo-
« ment d'une révison exacte de tous les éléments
« nouvellement ajoutés. Nous avons déjà vu plus
« haut que la dialectique réelle de Bahnsen, en tant
« qu'elle prétend être antilogique, est une fiction
« complétement insoutenable et que la raison ob-
« jective, une fois introduite dans le monde réel,
« s'y empare irrésistiblement de la suprématie.
« Nous dirons seulement ici, premièrement qu'il ne
« peut y avoir aucun vouloir actuel sans une repré-
« sentation ou idée comme contenu et qu'il ne peut
« y avoir d'idée sans logique (et surtout point d'idée
« antilogique); en second lieu nous ajouterons que la
« forme illogique de la volonté (même si nous n'ad-
« mettons aucun contenu illogique quelconque de
« la volonté), suffit complétement pour expliquer
« l'illogique empirique du monde. Par rapport à ce
« dernier point, je renvoie d'un côté aux explica-
« tions précédentes, d'après lesquelles les observa-
« tions de Bahnsen relatives aux résistances et aux
« accessoires du développement ne fournissent pas
« une objection fondamentale contre le caractère
« logique de ce dernier; d'un autre côté il nous reste
« encore à élucider ici quelques questions métaphy-
« siques.

« Bahnsen rappelle avec raison que le *ne devant*
« *pas exister* (ce qui est simplement une autre ex-
« pression pour désigner l'antilogique) est le ressort
« qui fait marcher le *processus;* mais il a tort d'en

« tirer des conséquences « réaldialectiques. » Car la
« négociation de ce qui ne doit pas exister ou de
« l'antilogique, loin d'être une contradiction, est
« bien plutôt la négation de la contradiction inhé-
« rente à l'antilogique. L'opposition des attributs
« de l'absolu (c'est-à-dire du logique et de l'antilo-
« gique) ne tombe donc pas, comme Bahnsen le
« croit, sous le concept de sa dialectique réelle an-
« tilogique, mais plutôt sous celui du *processus* lo-
« gique. La contradiction est uniquement exclusi-
« vement inhérente à la volonté, qui est seulement
« illogique à la première puissance, mais devient
« antilogique par élévation à une puissance supé-
« rieure. Bahnsen a complétement raison de dire
« que ce qui se contredit est contradictoire en soi-
« même, avant que le logique le nomme ainsi; mais
« il oublie que le logique peut seul arriver d'abord
« à reconnaître comme lui étant contraire ce qui se
« contredit soi-même, et à le définir comme anti-
« logique. La volonté étant à sa première puissance
« quelque chose d'illogique et contenant en elle-
« même d'éternité en éternité la possibilité de de-
« venir antilogique par élévation à une puissance
« d'un plus haut degré, on peut aussi prétendre
« avec raison que la scission spontanée de l'Être
« Un et Universel en attributs opposés a lieu pen-
« dant toute l'éternité. Bahnsen n'a donc pas tort,
« quand il conteste la possibilité de la naissance
« d'une discorde, à moins que l'absolu ne soit éter-

« nellementdiscordant en lui-même, et quand, à un « autre endroit, il appelle l'attention sur ce fait que « toute finalité (par conséquent aussi un *processus* « téléologique) « est basé sur la coexistence d'une « pluralité » et à la vérité d'une pluralité éternelle, « s'étendant au delà du temps. Il a également raison « de soutenir que la pluralité intérieure de la sub- « stance unique, nécessaire pour la production d'un « processus, n'a plus besoin d'exister postérieure- « ment comme dualité. Seulement il a tort de cher- « cher dans une scission intérieure de la volonté la « scission primordiale, éternelle de l'absolu, d'où « doit résulter toute individuation ultérieure. Il « aurait dû la chercher dans l'opposition des deux « attributs de la substance unique. Mais cette er- « reur est tout simplement la conséquence d'avoir « fait une hypostase de la volonté ; c'est elle qui le « porte à méconnaître la position attributive de cette « dernière.

« La contradiction intérieure de la volonté con- « siste, pour parler d'une manière abstraite et for- « melle, en ce que A (la puissance) ne doit pas « rester A, mais doit devenir B (l'acte), ou autre- « ment dit, en ce que la volonté cherche la satisfac- « tion et est cependant condamnée par sa propre « nature, si nous la prenons dans sa totalité, à rester « éternellement inassouvie (malgré toutes les satis- « factions partielles). L'expression sensible de cette « contradiction est la condition malheureuse du

« vouloir, qui est déjà inhérente au vouloir lui-
« même ; elle ne résulte nullement, comme Bahnsen
« le croit, de l'opposition de différentes tendances.
« Il est d'opinion que dans une volonté unie en
« elle-même il n'y aurait pas eu de place pour une
« douleur quelconque, « qu'une telle volonté aurait
« nécessairement ressemblé à un crocodile ne trou-
« vant rien au dehors de lui-même qui pût avaler,»
« tandis que la volonté scindée en elle-même a
« constamment trouvé dans ses oppositions inté-
« rieures la nourriture qui aiguisait en même temps
« son appétit et apaisait sa faim. Abstraction faite
« de ce fait qu'un être éternel auquel on donne de
« la nourriture ne peut pas davantage exciter notre
« pitié qu'un Dieu mis à mort ; il est cependant hors
« de doute qu'un être affamé, qui n'est jamais
« embarrassé pour satisfaire sa faim, est loin d'être
« dans une situation aussi malheureuse qu'un être
« affamé n'ayant rien pour se satisfaire. Par consé-
« quent, la volonté avec ses tendances opposées
« entre elles ne se trouve pas dans un état de
« souffrances absolu plus terrible que la volonté à
« l'état de passion sans objet. C'est pourquoi dans
« ma théorie le vouloir vide, élevé à une certaine
« puissance, passe immédiatement à l'état de ten-
« dances partielles en lutte entre elles-mêmes
« comme à un état relativement plus supportable
« qui lui est procuré par la participation de l'idée
« et par l'individuation dont cette dernière amène

« la possibilité. Si je réussis donc à faire compren-
« dre l'individuation, c'est-à-dire la division de la
« volonté unique en tendances multiples par l'oppo-
« sition et la nature des deux attributs, alors l'état
« de pluralité représenté par Bahnsen comme ne
« reposant sur aucune base et comme ne pouvant
« pas être expliqué du tout, est rendu réellement
« intelligible comme conséquence de l'éternelle
« scission intérieure de la substance unique. En
« tous cas, avant qu'on pût attacher la moindre
« valeur à la protestation de Bahnsen, celui-ci
« serait obligé de nous offrir comme preuve de son
« assertion — que la condition malheureuse du
« vouloir vide est « un non-sens » — un autre objet
« de comparaison que le crocodile. Cette comparai-
« son en effet prouve le contraire de ce qu'il avance.
« Le reproche adressé par la volonté à l'idée, que
« sans cette gouvernante elle n'aurait du moins rien
« remarqué de toute sa misère, ne repose sur aucun
« fondement solide ; car rien ne produit plus irré-
« sistiblement le sentiment, c'est-à-dire la con-
« science, que l'état inassouvi de la volonté.

« Comme Bahnsen sait parfaitement bien que
« toute existence basée sur la volonté a « pour corré-
« latif inévitable une condition malheureuse» toutes
« ses observations relatives à un contenu éventuel
« heureux de cette existence se rapportent à des cas
« hypothétiques, placés en dehors du domaine de
« la possibilité et n'atteignent pas mon assertion

« qu'avec la nature donnée de l'absolu, dans tout
« monde possible, l'existence doit nécessairement
« être un malheur; je ne dis pas « l'existence nue
« et vide, » mais l'existence remplie de n'importe
« quelle manière. Il est en désaccord avec lui-
« même, quand il exprime l'opinion que l'absolu
« dans sa sagesse et sa puissance universelles aurait
« pu, s'il l'avait bien voulu, trouver les voies et
« moyens qui auraient évité les tourments de l'in-
« dividuation. Comment une conscience représen-
« tative ayant un certain contenu aurait-elle été
« possible sans individuation ? comment pourrait-on
« imaginer un affranchissement du tourment du
« vouloir, sans une conscience représentative, et
« comment un monde d'individus conscients serait-
« il possible, sans que ceux-ci eussent leur part de
« la condition malheureuse inhérente à tout vouloir?

« C'est parce que la contradiction intérieure du
« principe illogique s'étend à la réalité tout entière,
« que nous reconnaissons aussi empiriquement
« l'illogique de l'existence sur le moindre petit
« point. Néanmoins la considération *à priori* que
« toute existence, de quelque manière qu'elle soit
« remplie, est nécessairement illogique comme ma-
« nifestation de la volonté, nous enseigne que nous
« n'avons nullement besoin de chercher l'illogique
« empirique de l'existence, non-seulement dans sa
« forme, mais encore dans son contenu (qui n'a
« aucun rapport avec ce fait). Bahnsen s'est engagé

« à prouver que les choses existantes ont encore « quelque chose d'illogique dans leur contenu, en « dehors de la déraison de l'existence prise en elle-« même que j'admets également ; mais cette preuve, « il nous la doit encore. Il ne pourra donc pas « s'étonner que je reste, jusqu'au moment où il « l'aura fournie, attaché à ma distinction qu'il a « critiquée et d'après laquelle le contenu du monde « est parfait, et son existence ne devait pas se « produire.

« Mais alors « le but » ne peut plus être un but « positif (puisqu'il tendrait toujours au rétablisse-« ment d'un certain contenu du monde) ; il faut, au « contraire, qu'il soit négatif et dirigé vers la négation « de l'existence elle-même. Qu'un tel but est sans va-« leur, si on prend pour mesure le bonheur positif, « qu'il ne conduit à rien, si on prend pour mesure la « finalité positive, ce sont là des observations tauto-« logiques qui ne nous apprennent rien, mais qui « sont également bien loin de démontrer quoi que « ce soit contre la finalité de ce but dans le sens né-« gatif ou même en faveur du caractère antilogique « d'un but final purement négatif. Si un but positif « est rendu impossible par les hypothèses données « de tous les mondes possibles, c'est-à-dire par la « nature de l'absolu, un but négatif en ce cas a une « très-grande valeur négative (quand même elle « n'est pas positive). En effet, il vaut mieux être « délivré du mal que d'en être toujours accablé.

« Dans la métaphysique de la volonté de Bahnsen, « pas plus que dans la mienne, il ne peut être « question d'un but positif; mais l'admission d'un « but négatif dépend en dernier ressort, comme « Bahnsen l'avoue lui-même, de la question de sa- « voir si dans la métaphysique de la volonté on se « place au point de vue moniste ou pluraliste.

« Outre cette raison déterminante principale il « existe encore deux motifs accessoires qui récla- « ment un court examen parce qu'ils sont également « un obstacle à ce que Bahnsen admette le dévelop- « pement en mon sens (avec un but final négatif). « Le premier est sa disposition pessimiste qui le « rend tellement passionné pour ce qu'il y a de dé- « sespéré dans son point de vue, qu'il se sent dérangé « dans sa tristesse absolue quand on lui présente « une perspective consolatrice. Le second motif est « sa croyance à l'infinitude réelle du temps, qui « rend impossible toute fin du processus dans l'ave- « nir, de même qu'elle lui enlève dans le passé le « caractère du développement, par la considération « très-juste que tous les buts possibles du dévelop- « pement ont dû avoir été atteints depuis bien long- « temps dans un passé indéfini. Bahnsen prétend « avoir démontré l'infinitude du temps comme une « conséquence de mes prémisses, par ce seul fait « qu'il la désigne comme « l'enfant de parents éter- « nels » (volonté et idée). Mais il oublie que cet « enfant de parents éternels peut seulement être

« engendré et mis au monde parce que ceux-ci sor-
« tent de leur repos ainsi que de leur immobilité
« éternelle et deviennent actuels; ce qui produit
« précisément le commencement du temps. Le pro-
« cessus ne peut être un développement, que parce
« qu'il a un commencement et une fin, c'est-à-dire
« parce que le temps a un commencement et une fin
« (ce qui n'exclut pas une répétition du processus
« fondé sur la base de l'éternité); mais le temps peut
« seulement être pensé comme fini, dès qu'on le
« pense comme forme réelle de l'existence : c'est ce
« que j'ai démontré dans mon article sur les doc-
« trines de Frauenstaedt. »

Pour que des pages comme celles que nous venons de citer puissent se produire, et pour qu'elles soient acceptées, sans inspirer un sentiment d'effroi et d'épouvante, par le public lisant, il faut, de toute nécessité, admettre que l'esprit humain est malade : il l'est en effet. J'ai démontré dans mon *Histoire de la Psychologie,* que l'humanité traverse en ce moment sa *troisième crise psychique*. Pendant cette crise, un certain nombre d'hommes, producteurs intellectuels, sont pris d'une certaine affection que l'on pourrait appeler *frénésie métaphysique*. Ces hommes, bien que parlant de la raison, ne sont plus soumis à ses lois ; et les masses, pour les mêmes causes, cessent également de les prendre pour guide.

Mais ces hommes, ou plutôt M. E. de Hartmann, puisque nous entendons parler ici spécialement de

cet écrivain, M. E. de Hartmann, disons-nous, en composant ses écrits, a un but entre autres : c'est de découvrir les premières causes et les premiers principes (but qui, pour les métaphysiciens, date de Thalès), et de nous dire en même temps ce qu'est l'âme humaine.

Il a chassé à la fois plusieurs lièvres qui partaient dans des directions différentes : ce qui fait qu'il n'en pouvait tuer aucun.

Il n'a rien découvert, rien démontré, relativement à la psychologie humaine.

Reste la psychologie générale, la métaphysique universelle, Dieu, la cosmogénie, etc. Comment a-t-il réussi dans cette seconde partie de ses recherches? C'est ce que nous allons examiner.

Il semble qu'il s'est torturé l'esprit (je crois, pour ce qui me concerne, que la chose n'est qu'apparente, parce que sa *théorie* n'est, comme le roman, qu'une œuvre d'imagination) pour trouver la cause de ces phénomènes sans nombre et d'un caractère plus ou moins mystérieux, que la force réunie de toutes les sciences exactes est impuissante à expliquer. En examinant l'homme à travers les verres clairs et grossissants de l'anatomie, de la physiologie, de la chimie et de l'histologie, il n'a pu voir l'âme humaine. En jetant un regard dans l'espace sans limites ; en observant le monde extérieur, au moyen de ses yeux, de son esprit et de toutes les sciences exactes, il n'a pas vu Dieu : j'entends le vrai, celui

qui est notre supérieur à tous, celui qui dirige les lois physiques et psychiques de l'univers.

Il en a conclu que l'âme de l'homme et Dieu (le Dieu des gens qui ont de la raison) n'existent pas.

Cependant M. E. de Hartmann n'était pas satisfait. La cause des phénomènes dont nous avons parlé un peu plus haut, continuait d'exister, bien que Dieu et l'âme humaine fussent supprimés.

Comment faire pour expliquer cette cause? Ce n'était point chose facile assurément. Et pour arriver à la solution du problème, il aurait fallu employer plus de temps que M. E. de Hartmann ne voulait y en consacrer : car, il était pressé, et il visait à se poser de suite comme chef d'école. Alors il a eu recours à un moyen, appelé *ficelle,* souvent employé dans l'art dramatique de notre époque. Ce moyen consistait à déclarer : *que les lois de la nature sont souveraines, et produisent tous les phénomènes dans l'univers.* Et pour que le système métaphysique fût complet, il n'y avait : *qu'à déifier et personnifier lesdites lois de la nature,* en baptisant ce nouveau dieu du nom de *Tout-Un-Inconscient.*

Ainsi fut dit; ainsi fut fait.

Une dernière citation va prouver au lecteur que ce que je viens de dire est de la plus grande exactitude.

M. E. de Hartmann, dans la *Revue philosophique,* juin 1876, parle de la *volonté concrète de la nature.*

Dans la même *Revue*, janvier 1877[1], il dit, après avoir parlé *de la croyance peu réfléchie à une Providence :*

« On ne peut pas mettre en doute qu'un ensemble « logique de lois naturelles doive nécessairement « servir de base au processus téléologique, mais il « s'agit seulement de savoir comment doit être con- « stitué cet ensemble de lois, premièrement, pour « ne pas manquer le but final, et deuxièmement, « pour atteindre ce but de la manière la plus con- « venable. Une fois le processus téléologique rat- « taché à la condition d'une base reposant sur les « lois de la nature, on ne peut plus faire valoir un « défaut apparent de finalité dans un cas particulier « comme une preuve négative, dès que d'une part « ce manque apparent de finalité est évidemment « une conséquence nécessaire des lois fondamen- « tales de la nature, et que d'autre part le processus « téléologique n'est pas dénué de but dans son entier, « c'est-à-dire n'est pas arrêté dans l'accomplissement « de ses fins. Nous trouvons ces deux caractères « dans l'absence apparente de finalité, que nous

1. J'ai déjà fait la citation qui suit dans le chapitre précédent. Mais comme mes chapitres ont chacun un objet différent, et que les pages de M. E. de Hartmann portent à la fois sur les questions du temps, de l'espace, de la nature et de la métaphysique, je me suis trouvé dans l'obligation de citer deux fois certains passages, afin de ne pas distraire l'esprit du lecteur par un renvoi, ni de déranger le cours de mes démonstrations.

« remarquons dans les œuvres de la nature et les
« faits de l'histoire. Nous savons que cette absence
« est une conséquence forcée des lois de la nature,
« et nous voyons tous les jours qu'elle ne peut pas
« arrêter la marche du progrès dans sa généralité
« et sa totalité. Cette observation s'applique, par
« exemple, aux tribus restées en arrière au point de
« vue anthropologique et qui continuent de végéter
« paisiblement comme des débris inoffensifs (nulle-
« ment incommodes), jusqu'à ce que l'heure ait
« sonné où des races plus élevées les extermineront
« et s'empareront de leur domaine au nom de la civi-
« lisation. Elles ont rempli leur mission historique,
« quand elles servirent, il y a des milliers d'années,
« de stimulant dans le combat pour l'existence aux
« races civilisatrices placées alors au même degré de
« civilisation qu'elles, mais ayant reçu de la nature
« des dispositions plus heureuses. Ce combat, en
« effet, fut pour ces dernières l'occasion de déve-
« lopper ces dispositions. En outre, l'observation
« faite ci-dessus est vraie pour des nations civili-
« sées, à l'état de stagnation et plongées dans un
« long rêve (Chinois, Indiens). Peut-être ces der-
« nières ne sont-elles pas réservées à une simple
« extermination, mais à des impulsions civilisa-
« trices positives qu'elles peuvent communiquer
« aux races les plus avancées, grâce à leurs mo-
« numents de civilisation sauvés du naufrage des
« temps.

« Cela démontre que l'ensemble existant des lois
« de la nature est certainement propre à faire avan-
« cer le but du développement de la conscience, et
« cela doit nous suffire pour reconnaître le caractère
« téléologique des lois de la nature; car jamais nous
« ne pourrons prouver directement que celles-ci con-
« duisent le mieux à ce but; nous pourrons tout au
« plus établir par des preuves indirectes qu'elles y
« conduisent probablement.

« Si Bahnsen est obligé de m'accorder maintenant
« qu'une conscience fortement développée est indis-
« pensable comme moyen à mon but universel, mais
« que celui-ci suppose un organisme doué d'un cerveau
« fortement développé, et que cet organisme à son
« tour, suppose une matière réelle obéissant à des lois
« constantes de la nature, il ne peut pas s'empêcher
« de reconnaître que la constance absolue des lois
« de la nature ne permet nullement une résorption
« immédiate des individus d'un ordre plus ou moins
« élevé, qui ne peuvent plus servir au but du déve-
« loppement du Tout Universel.

« Une des conditions nécessaires à la constance
« des lois de la nature, c'est la constance des atomes
« matériels pendant la durée du processus univer-
« sel; et de la constance absolue des atomes qui
« constituent un organisme, ainsi que de la constance
« absolue des lois, d'après lesquelles ils fonction-
« nent, résulte une constance relative de la consti-
« tution formelle de l'organisme et de son cerveau,

« pendant une longue période de la vie (depuis l'âge
« mûr jusqu'au commencement de la sénilité). Mais
« c'est précisément dans cette période de la vie que
« l'individu est appelé à prendre part au *processus*.
« Or, si son caractère, ses principes et ses idées ont
« été formés sous des influences qui, dans sa jeu-
« nesse, étaient conformes à la raison, son cerveau
« continuera de fonctionner pendant la seconde
« moitié de sa vie conformément à la constitution
« une fois acquise; cependant il est possible qu'en
« ce moment les tendances auxquels il avait obéi
« autrefois, ne soient plus en rapport avec le progrès
« accompli. Toutefois, même ici, l'effet n'est pas ab-
« solument dénué de raison, mais c'est un effet
« négativement raisonnable qui sert de stimulant
« aux individus représentant la raison positive de la
« période. Ainsi l'état de dépendance où l'esprit et
« le caractère se trouvent par rapport au cerveau
« (particulièrement dans la deuxième partie de la
« vie individuelle) expliquent suffisamment pourquoi
« l'individu maintient une certaine indépendance
« vis-à-vis du *processus*. »

Voilà le fond du système métaphysique et cosmologique de M. E. de Hartmann. L'idée qui se dégage de sa *théorie*, c'est de substituer la nature à Dieu. Et une chose des plus surprenantes, c'est que l'auteur ne nous a pas expliqué ce que sont *les lois de la nature*, lois, cependant, sur lesquelles il a basé son utopie.

On peut dire que le pathos de M. E. de Hartmann est à peu près inintelligible. Si on ne proteste pas contre la prétention de cette œuvre insensée, un certain nombre d'athées et de matérialistes diront un jour, et cela peut-être bientôt, que c'est dans le *Tout-Un-Insconscient* que se trouve la vérité; qu'il n'y a pas de Dieu; qu'il n'y a que les lois de la nature, etc.

L'idée de remplacer Dieu par la nature n'est pas nouvelle. On la trouve dans les principaux athées et matérialistes : Helvétius, d'Holbach, Voltaire, etc., sans compter les anciens. Mais aucun de ces écrivains n'avait foulé aux pieds la raison humaine aussi brutalement que ne vient de le faire M. E. de Hartmann, n'avait poussé jusqu'à un pareil degré la démence métaphysique.

Il n'est pas trop tôt que les lecteurs de M. E. de Hartmann sachent ce que sont les lois de la nature, leur influence, leur rôle et leur action. L'esprit humain est déjà si rempli d'erreurs et de fausses idées que, non-seulement la raison, mais le simple sens commun du paysan du Danube s'affaiblit de jour en jour. Pour peu que nous marchions encore quelque temps de ce train-là, nul homme ne sera bientôt plus capable de reconnaître le vrai du faux dans cette effroyable mêlée de chimères avec la réalité, du possible avec l'impossible, des préjugés avec les notions raisonnées. Nombre d'écrivains qui se donnent la mission de contrôler les productions de

l'esprit ne sont plus capables de distinguer entre un raisonnement et une argumentation, entre une démonstration et une théorie. Nous allons donner une preuve de cela dans notre chapitre suivant.

CHAPITRE IV

LA CRITIQUE MODERNE

I

Le plus grave danger que court actuellement l'humanité, c'est de voir sombrer la raison humaine dans cet océan de systèmes, de théories, d'hypothèses, d'erreurs, de préjugés, de fausses idées, de faux principes, d'illusions, d'utopies, de passions déchaînées, de convoitises et d'ambitions effrénées. Ces éléments, discordants et funestes ressemblent aux vagues d'une mer agitée par la tempête, et menacent d'engloutir le navire sur lequel la raison paraît s'être réfugiée pour traverser la *troisième crise psychique*.

Les spéculations oiseuses de la métaphysique, et les spéculations creuses de la psychologie d'école, n'ayant pas donné le plus mince résultat au point de vue de la connaissance de l'âme, ont inspiré à un

7.

nombre très-considérable d'hommes intelligents et instruits ce doute funeste et redoutable : *qu'il n'y a peut-être ni Dieu ni âme.* Depuis un demi-siècle les connaissances scientifiques se sont tellement développées, et il y a une telle exubérance de Revues et de livres sur les sciences, que les hommes sincères et intelligents dont nous venons de parler sont portés naturellement à chercher, dans ces livres et dans ces Revues, les bases de croyances raisonnées sur la psychologie. Qu'y trouvent-ils ? Un mélange confus de choses disparates qui égarent leur esprit et les jettent dans le scepticisme.

Le malheur veut qu'un grand nombre de savants ont quitté le terrain solide des sciences exactes pour chercher à résoudre les problèmes de la psychologie humaine. C'est un empiétement des plus regrettables. Le nombre de théories faites et d'idées jetées au hasard sur le domaine psychologique, est tellement considérable, que les lecteurs et les critiques ne savent plus sur quelles bases ni sur quels principes s'appuyer pour formuler un jugement sur les nouvelles productions intellectuelles.

Je vais parler d'un de mes ouvrages. Le lecteur verra un peu plus loin que ce que je vais en dire est nécessaire à la démonstration qui se trouvera au dernier chapitre de mon présent travail.

MM. Didier et C[e] ont publié, il y a environ dix-huit mois, mon *Traité de Psychologie*. J'ai donné dans cet ouvrage une démonstration complète des *Phéno-*

mènes de la pensée et des facultés de l'âme ; il contient au complet ce que l'on pourrait appeler, par comparaison et par métaphore, *l'anatomie et la physiologie* de l'âme humaine. Cela est si vrai, que j'ai affirmé et que j'affirme encore positivement qu'il est impossible de trouver un *seul acte normal* de l'esprit humain ne rentrant pas dans le cadre des phénomènes de la pensée et des fonctions des facultés que j'ai tracé. Je viens de dire : *acte normal.* Les actes anormaux, en effet, ne rentrent pas dans ce cadre, parce qu'ils résultent d'un état morbide de l'âme et d'affections pathologiques, telles que ce que l'on appelle les *mauvaises passions,* et demandent d'être traités à part. C'est ainsi que dans les sciences médicales, les savants, en ne considérant que les faits normaux, ont d'abord érigé l'anatomie et la physiologie ; et plus tard, en observant les faits ou actes anormaux, les ont classés et sont arrivés à créer la pathologie générale. Nombre de personnes qui ont lu mon *Traité* sans parti pris m'ont écrit que mes trois *tangentes psychologiques*, et surtout le *jet-spontané,* expliquent clairement et démontrent complétement les *phénomènes de la pensée.*

La *Revue philosophique* de juin 1877 a fait une soi-disant analyse de mon livre.

M. A. B., qui a fait cette analyse, a employé contre moi le trait de l'ironie. Il dit : « *M. Simonin, en se regardant rêver, a observé,* etc. » Ceci est une pure invention de M. A. B. Je n'ai rien dit de semblable.

J'ai dit, au contraire, que toutes les facultés de l'âme étaient, pendant le sommeil, dans un repos absolu : donc, puisqu'elles sont dans cet état de repos, toute observation leur est impossible. Il n'y a, à ma connaissance, qu'un seul écrivain (et je doute qu'il y en ait d'autres) qui ait dit : *que l'homme peut s'observer en rêvant ;* c'est M. Lélut, dans le *Mémoire sur le sommeil et les songes*, qu'il lut à l'Académie des sciences morales et politiques, séances du 27 mars et du 17 avril 1852.

M. A. B. de la *Revue philosophique* dit encore, par un autre trait d'ironie fine et spirituelle : « *M. Simonin, grâce à sa santé, à sa sobriété, à sa force de volonté et aussi à sa force nerveuse,* a fait travailler son esprit dans le monde abstrait de minuit à quatre heures du matin, et il est arrivé sans le secours du monde extérieur, sans le secours d'aucun livre, à découvrir les lois de la pensée. »

M. A. B. a fait ici usage de ce moyen trop connu de nos jours, de grouper des idées séparées et distinctes dans le livre et dans l'esprit de l'auteur, et de les présenter avec une signification à laquelle la pensée de l'écrivain est restée étrangère.

J'ai dit, à un certain endroit de mon livre, que les écrits des métaphysiciens ne m'avaient été d'aucun secours pour la recherche et la découverte des *phénomènes de la pensée*. M. A. B. a pour preuve de ceci non-seulement ma parole, à laquelle il n'est pas tenu de croire, mais ce fait bien autrement impor-

tant scientifiquement, que le contenu de mon *Traité* est entièrement nouveau: ce fait, s'il ne suffit pas à M. A. B., paraîtra suffisant à tous les lecteurs qui liront mon livre sans esprit de secte ou de parti.

J'ai dit dans un autre endroit, en parlant de *l'observation intérieure* et du travail abstrait exigé par la recherche de l'inconnu dans le monde métaphysique, qu'il y avait des précautions à prendre si on voulait éviter de tomber dans l'utopie ou dans l'épuisement prématuré des forces intellectuelles et cérébrales. Dans ce second passage, j'ai parlé de l'homme en général et de moi en particulier.. Voilà la vérité rétablie, quant à l'exactitude des faits. Il me reste à parler de la pointe d'ironie que M. A. B. a mise dans la citation que nous venons de faire.

J'ai parlé très-sérieusement de l'*observation intérieure* (pendant l'état de veille et non pendant le rêve, comme M. A. B. me le fait dire), je l'avoue en toute sincérité; et M. A. B., mon éminent critique, en a fait une plaisanterie. M. A. B., qui est sans doute un savant distingué, me permettra-t-il de rappeler, non pas à lui, mais à mes lecteurs, qu'un nombre considérable de grands écrivains ont dit que: *l'observation intérieure est une chose impossible, et que l'homme ne peut pas se voir penser ni savoir comment nous pensons?* Dans mon *Histoire de la Psychologie* (qui va être publiée en même temps que mon présent travail), j'ai cité toute une liste de noms de grands hommes qui ont fait cette affirmation, en

indiquant les endroits de leurs écrits où ils l'ont faite. Voici quelques-uns de ces noms : Condillac, Helvétius, d'Holbach, Voltaire, d'Alembert, A. Comte, Zimmermann, Huxley, Littré, Proudhon, Lévêque, Martial Delpit, Paul Janet, etc.

Cette affirmation, faite par tant d'hommes d'une si haute réputation ou d'une si grande notoriété, est une des choses les plus importantes que l'*Histoire de la Psychologie* pouvait constater. Elle prouve non-seulement que l'*observation intérieure* n'avait jamais été faite, mais que l'opinion qu'elle ne pouvait point se faire était écrite et acceptée par les écrivains les plus en renom qui se sont occupés ou qui s'occupent de philosophie, de métaphysique et de psychologie. Au début de mes travaux, je me suis trouvé en face de cette affirmation et de cette opinion. En dépit de l'une et de l'autre, je me suis adonné à l'*observation intérieure,* chose considérée comme impossible, dans le but de chercher les lois de la pensée. C'était un travail aussi dangereux que difficile, j'ose le répéter, en dépit des railleries de M. A. B., dont le public appréciera le goût et le caractère. Mon travail a été long. Mais, avec beaucoup de temps et de persévérance, je suis arrivé à découvrir les lois de la pensée humaine, parmi lesquelles se trouve celle que j'ai appelée : *Jet-Spontané;* lois, et surtout cette dernière, qui ne pouvaient être découvertes que par l'*observation intérieure*.

J'avais à expliquer, dans mon *Traité,* tous ces

nouveaux phénomènes ; je l'ai fait d'une manière aussi succincte et aussi claire que possible. M. A. B. s'est raillé tout à la fois de mes recherches et de mes découvertes. Il m'aurait sans doute épargné ses railleries si, au lieu d'apporter des lois nouvelles et de les donner dans un style simple, j'avais apporté des volumes d'idées bien biscornues, de phrases bien gonflées, d'utopies bien échevelées, de systèmes bien ridicules, de théories bien absurdes et d'assertions creuses et prétentieuses. Si j'avais dit que *la raison est au-dessous de l'instinct,* ou *qu'elle est un chiffon tombé par hasard ;* si j'avais dit que *la pensée est secrétée par le cerveau;* si j'avais dit que *la vertu est un produit comme le sucre ou le vitriol;* si j'avais dit que *la pensée est une danse de molécules ;* ou si, enfin, j'avais inventé la déesse *Matière,* ou le Dieu *Tout-Un-Inconscient*, j'aurais passé sans doute pour un grand esprit aux yeux de mon savant critique.

Je n'ai jamais parlé, dans mes écrits, que des travaux de l'esprit et de ce qui avait trait directement à la science ; j'y ai laissé (et je laisserai toujours) de côté les considérations qui se rapportent à la personne du citoyen et à ses habitudes ou à ses affaires privées ou sociales. Cela étant, je me permettrai de demander à M. A. B., pourquoi il ne dit rien sur la liberté que prend M. E. de Hartmann, en invitant ses lecteurs à pénétrer dans son intérieur et en les initiant aux détails de sa vie privée? Serait-ce parce qu'il faut considérer que c'est une grâce particulière

que le Jupiter de la métaphysique daigne accorder à ses lecteurs, lorsqu'il les invite à pénétrer dans son olympe?

M. A. B. de la *Revue philosophique* dit encore ceci: « M. Simonin dédaigne Descartes et lui emprunte « quelque peu ses procédés. Ni plus ni moins que « Descartes, M. Simonin voyant qu'il pouvait penser « sans la moindre excitation du dehors, en a conclu « que l'âme était distincte des forces matérielles. »

Ceci est absolument le contraire de la vérité. Si j'avais employé la méthode ou les procédés de Descartes, je serais arrivé à des résultats plus ou moins analogues aux siens. Or, voici ce que Descartes a obtenu, en psychologie, par l'emploi de ses procédés.

Il a inventé la théorie des esprits animaux.

Il a dit que les passions étaient des parties intégrantes de l'âme humaine; et il en a fait une liste qui ne s'arrête qu'à la deux-cent-douzième (j'ai répété plusieurs fois dans mon *Traité de Psychologie* que les passions ne sont pas des parties intégrantes de l'âme humaine, et ne prouvent, là où elles existent, qu'un état morbide de l'âme de celui qui en est affecté: ceci est diamétralement opposé aux assertions de Descartes).

Il a dit qu'*il y a une âme qui pense toujours.*

Il a dit que *cette âme est logée dans la glande pinéale;* et que là, *elle livre des combats incessants avec les esprits animaux.*

Il a dit qu'*on pense pendant la veille et pendant le sommeil.*

Il a dit : « *On ne peut pas distinguer la veille d'avec le sommeil; les pensées sont les mêmes dans l'un que dans l'autre état.* »

Il a dit encore, en se contredisant : « *Il y a une différence entre le sommeil et la veille. Je ne me souviens point d'avoir rêvé en dormant.* »

Telles sont les inventions psychiques qui appartiennent à Descartes : il n'en a pas fait d'autres. Ce sont des assertions presque toutes fausses en elles-mêmes, détachées l'une de l'autre, qui n'ont pas fait avancer d'un pas, la vraie science psychologique, et qui sont toutes contraires au contenu de mon *Traité*. Je voudrais bien oser demander à mon habile critique si, après avoir lu Descartes, il savait comment il pensait, et s'il connaissait *les phénomènes de la pensée?*

Enfin M. A. B. dit ceci :

« Le *Jet-spontané* est la découverte capitale de M. Simonin, et l'honneur lui en revient tout entier. » Et il termine son article en disant : « les molécules idéelles (de M. Sièrebois) ne feront pas plus avancer l'étude expérimentale de l'âme que le *jet-spontané.* »

Je réponds à monsieur A. B. :

Le *jet-spontané* existe ou il n'existe pas. S'il n'existe pas, la première partie de mon livre, qui traite des *phénomènes de la pensée*, tombera au rang des théories ; mais s'il existe, tous les phénomènes

de la pensée, et presque tous ceux qui sont relatifs au délire et à la démence, sont découverts et demeurent acquis à la science. Qui vivra verra.

II

Notre ignorance à l'égard des lois de la nature et vis-à-vis des lois de la psychologie est la cause principale de la production d'un si grand nombre de théories et de systèmes décousus en métaphysique. Beaucoup d'écrivains qui ont fait des études scientifiques, mais dont l'esprit n'a jamais fait d'investigations sérieuses dans le vrai monde abstrait, qui ne possèdent qu'un côté ou qu'une partie du savoir humain, et qui sont par cela même dans l'impossibilité de soutenir la marche de leurs idées et de leurs écrits dans la voie synthétique, se permettent de trancher toutes les questions, et de juger toujours de l'ensemble des connaissances par l'examen d'un seul côté des choses. Il y en a qui sont séduits par l'apparence scientifique et pompeuse d'une théorie, qui considèrent cette théorie comme une loi démontrée et qui la propagent comme un nouvel Évangile. Parmi ceux-ci, il y en a qui deviennent des sectaires intransigeants d'une erreur quelconque; et les tempéraments les plus ardents de la secte sont devenus

les mangeurs de feu (*fire-eaters*) du matérialisme, et les apôtres les plus farouches de la doctrine de la déesse *Matière*.

Ces hommes ignorent les scrupules de la conscience humaine; ils emploient tous les moyens pour soutenir leur doctrine matérialiste. Ils mettent de côté le raisonnement et la démonstration, attaquent leurs adversaires par le paradoxe et le sophisme, et vont jusqu'à l'insinuation malveillante à l'égard des intentions d'un écrivain, voire jusqu'à la calomnie. Pour nous faire comprendre clairement, nous allons citer un exemple.

Un écrivain, M. Louis Büchner, a injurié Louis Agassiz; un autre, M. E. Haeckel, l'a calomnié. Voici les faits :

Dans une série de conférences que Louis Agassiz fit à New-York, en mai 1872 ou 1873, il dit ceci à ses auditeurs :

« Nous vivons dans un temps où la pensée humaine « a plus d'espace qu'à aucune autre époque histo- « rique. Il fut un temps où le sage et le philosophe « pouvaient être des bouffons de cour. L'homme « instruit devait amuser son maître. On permettait « aux poëtes de dîner à la cuisine si, après le festin, « ils consentaient à jouer et chanter dans la grande « salle. N'avions-nous pas, vraiment, un reste de « ceci, sous une forme plus honorable, dans les « pensions que la cour accordait au poëte lauréat, « mais exigeant de lui, en retour, l'ode habituelle

« pour les jours de couronnement, pour les mariages « ou les décès royaux?

« On considérait alors la science comme le travail « grossier des domestiques et des hommes de peine. « Le médecin était barbier, et il amusait ses malades « en leur racontant la chronique et les commérages « du jour. Plus tard, quand la science se fut élevée « au-dessus du mépris, elle devint l'objet d'une « crainte qui fut aussi fatale à son libre développe- « ment; ses bornes furent prescrites par la théologie « et limitées aux croyances généralement acceptées. « En vérité, cette phase de persécutions est à peine « disparue. Je me souviens, étant jeune homme, « d'avoir été appelé devant le Conseil d'éducation « (Board of Education) de Neufchâtel, ville où j'étais « alors professeur, et d'avoir été réprimandé pour « avoir inculqué des doctrines hérétiques : et cela « parce que je n'avais pas hésité à parler de la géo- « logie comme révélant, au moins approximative- « ment, l'âge du monde, et le montrant beaucoup « plus vieux que les croyances de l'Église ne l'avaient « supposé. Ce sont pour moi de pénibles souvenirs. « J'y fais allusion parce que je puis encore, dans le « cours de mes conférences, avancer des opinions « qui ne sont pas acceptées, ou tout à fait en har- « monie avec les doctrines régnantes. J'ai seulement « à dire que mes opinions sont des convictions « basées sur une longue et pénible étude; et nos « libres institutions n'accordent pas de plus grand

« privilége que celui que possède chaque homme « d'annoncer et de soutenir ses convictions, pourvu « qu'il les défende d'une manière simple et honnête. »

Tout lecteur impartial qui n'aura pas lu les livres d'Agassiz, mais qui lira attentivement ce passage, ne pourra pas n'être pas convaincu que l'esprit de ce grand homme a toujours été trop philosophique, trop indépendant et trop scientifique, pour qu'on puisse le soupçonner de n'avoir pas toujours parlé, travaillé et écrit dans l'intérêt de la vérité scientifique et philosophique démontrée. M. Louis Büchner lui a cependant fait le reproche injurieux d'avoir écrit dans l'intérêt des dogmes religieux ou théologiques, dans les circonstances et dans les termes suivants :

Louis Agassiz ayant publié un grand ouvrage (*Contributions to the natural history of the United-States of North America*), fit à M. Louis Büchner la gracieuseté de lui en envoyer un exemplaire. Ce dernier, dans *Science et Nature*, fit la critique du livre d'Agassiz, blâma vertement l'auteur pour : *s'être mis avec une grande netteté du parti opposé aux idées matérialistes*, et lui lança une injure dans le passage suivant :

« Tel est l'ordre d'idées du célèbre savant qui, « ainsi qu'on le voit, est guidé partout par le vif « désir de démontrer dans les phénomènes de la « création organique, tant actuellement qu'antérieu- « rement, la main d'une puissance qui crée, coor-

« donne et règle d'avance les rapports d'une manière
« déterminée en même temps qu'elle gouverne
« entièrement la nature suivant sa volonté — effort
« qui doit être considéré bien moins comme le
« résultat d'une contemplation pure et impartiale
« de la nature que plutôt comme une interprétation
« des phénomènes naturels dirigée à dessein dans
« l'intérêt des dogmes religieux ou théologiques. »

M. Louis Büchner est un homme qui a étudié les sciences. Il a de l'intelligence mais point de raison, ces deux mots entendus d'après la définition que j'en ai donnée dans mon *Traité de psychologie*. Il fait beaucoup de bruit; il a écrit et il écrit beaucoup. Il n'a fait ni théories ni systèmes spéciaux; mais il s'est fait l'apôtre le plus ardent des doctrines matérialistes. Il a écrit des livres, entre autres : *Force et matière* et *Science et nature*, dans lesquels ne se trouve aucune vue synthétique, mais où il a rassemblé toutes les assertions, faites sans preuves ni démonstrations, par les coryphées du matérialisme. Rien ne se tient dans ces livres, et les contradictions y fourmillent (je puis en donner des preuves si on me demande de le faire) : mais cela importe peu à M. Louis Büchner. Son but n'est pas d'avoir raison devant la science rigoureuse ni devant la vraie philosophie, mais de matérialiser la pensée, l'esprit et la science, et de faire descendre l'homme au niveau de la brute. En faisant une collection de phrases détachées, et au fond vide de sens, puisées dans les

livres des athées modernes, et en les présentant au public ignorant, comme des vérités démontrées, il savait qu'il arriverait aisément à ébranler beaucoup de croyances morales. Son dessein est de détourner la mission de la science, et de s'en faire un appui pour établir les dogmes du matérialisme et pour faire triompher l'athéisme. En d'autres termes, M. Louis Büchner est un homme de *parti;* il l'avoue lui-même. C'est pourquoi il a reproché à Louis Agassiz de « se mettre avec une grande netteté du *parti*[1] opposé aux idées matérialistes. »

Ainsi M. Louis Büchner et ses confrères en matérialisme, entendent diviser en *partis* les hommes qui s'adonnent à l'étude de la science et de la philosophie, comme les politiciens se sont divisés en *partis;* et leur intention est de faire servir la science, en changeant et en dénaturant sa mission, aux fins qu'ils se proposent, c'est-à-dire de l'employer comme une enveloppe pour présenter au public leurs funestes et dangereuses théories morales et sociales. Voilà ce qui explique les injures et les calomnies qu'ils déversent sur les hommes sincères et indépendants qui cherchent la vérité pour elle-même, et qui ne veulent pas s'embrigader dans leur *parti.*

Voici venir maintenant la calomnie. Bazile va parler : *La calomnie, docteur, la calomnie, il faut toujours en venir là.*

1. C'est moi qui ai souligné le mot parti.

La *Revue scientifique*, du 26 novembre 1876, a publié un article intitulé : *Les adversaires du transformisme jugés par Haeckel.* Louis Agassiz y est pris à partie. L'article constitue la diatribe la plus violente, probablement, qui se soit jamais vue et, il est permis de l'espérer, qui se verra jamais dans la république des sciences.

Si l'on comprend bien le fond dudit article, M. E. Haeckel est en désaccord avec Louis Agassiz sur certaines idées ou sur certains faits relatifs à l'embryogénie. Tous les gens raisonnables admettent qu'en pareil cas, la seule manière normale, logique et loyale de vider le différent, est de recourir aux preuves scientifiques, c'est-à-dire, aux moyens de la démonstration. Et pas n'est besoin, pour cela, de sortir des faits en question, ni surtout d'injurier l'adversaire qui peut s'être trompé, ou qui ne s'est pas trompé. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend M. E Haeckel : il croit sans doute qu'il terrassera plus facilement son adversaire en l'accablant d'injures et de calomnies.

Il va de soi que la science se chargera un jour de vider le débat entre Louis Agassiz et M. E. Haeckel, et que les preuves pour et contre ne sauraient être données ici.

Voici les points les plus saillants de la diatribe de M. E. Haeckel :

1° « Toute loi de formation qui ne s'appuie pas « sur le principe fondamental de la théorie de la

« descendance, suppose forcément l'intervention « téléologique d'un créateur anthropomorphe. »

C'est le commencement de l'article.

Je ferai d'abord observer à M. E. Haeckel qu'aucun principe, ni qu'aucun principe fondamental surtout, ne saurait dériver d'une théorie. Une théorie est considérée comme une lettre morte, ou prise sous bénéfice d'inventaire, par la vraie science, aussi longtemps qu'elle reste en cet état, et qu'elle n'a encore fourni aucune loi ou aucune vérité démontrées. Il y a des principes vrais et des principes faux : ceux-ci sont tirés des théories, des utopies et des systèmes; ceux-là dérivent des lois démontrées et acceptées par l'universalité des hommes connaissant la science.

Je me permettrai ensuite de dire à M. E. Haeckel que la *théorie de la descendance*, principal pilier de l'évolutionisme, qu'il a acceptée comme loi démontrée, ne saurait logiquement ni scientifiquement être employée, comme raison valable ou solide, dans une discussion scientifique sérieuse ou rigoureuse. La *théorie de la descendance* n'est encore acceptée que par quelques ignorants, ou par quelques esprits sectaires ou systématiques. Jusqu'ici elle n'a rien prouvé; et tout homme a le droit de la considérer comme une utopie destinée à disparaître, lorsque l'engouement dont elle est l'objet aujourd'hui sera disparu. Je l'ai combattue loyalement dans mon *Histoire de là psychologie;* je réfère mes lecteurs, ainsi

que M. E. Haeckel, au chapitre que j'y ai établi sur le darwinisme.

2° Après avoir affirmé : « que l'Église orthodoxe, « ayant trouvé dans Agassiz un adepte tel qu'elle « n'est pas habituée à en rencontrer, s'était em- « pressée de s'appuyer sur les théories de cet homme « éminent pour donner ainsi de nouveaux orne- « ments à l'architecture de sa phraséologie théiste, » M. E. Haeckel, un peu plus loin, injurie Louis Agassiz, comme suit : « Je vois partout le pied de « cheval de Méphisto sous la soutane noire que le « malin Agassiz endossait d'une façon si théâtrale et « portait avec un si parfait décorum. Pour quiconque « a approfondi les nombreux écrits d'Agassiz (sur- « tout ceux de philosophie naturelle théiste), pour « quiconque a rapproché les pieuses idées qui y sont « étalées de la vie pratique de ce grand chevalier « d'industrie, de ses préférences pour l'institution « philanthropique de l'esclavage, etc., il est impos- « sible de ne pas arriver à cette conviction que le « fond de sa pensée était bien différent de ce qu'il « en laissait voir dans ses ouvrages aux lecteurs « profanes. »

L'outrage est ici plus violent que chez M. Louis Büchner. Le *pied de cheval de Méphisto sous la soutane noire*, veut dire que Louis Agassiz était un jésuite de robe courte. Le passage que j'ai traduit et donné plus haut, d'une des conférences d'Agassiz, est la plus simple et la meilleure

réponse que l'on puise faire à ce torrent d'injures.

3° Enfin M. E. Haeckel a osé imprimer, dans le susdit article, les phrases que voici :

« Louis Agassiz a dû principalement sa situation « exceptionnelle et tout à fait prédominante parmi les « naturalistes américains, non pas à la valeur scien- « tifique de ses propres travaux, mais au talent « merveilleux qu'il avait de s'approprier les travaux « des autres, à la rare habileté mercantile qu'il sa- « vait déployer pour faire concourir les gros capi- « taux à la réalisation de ses idées, enfin au prodi- « gieux esprit d'organisation qui lui permettait de « créer les collections, les musées et les instituts les « plus grandioses. *Louis Agassiz fut le chevalier « d'industrie le plus ingénieux et le plus actif qui ait « jamais travaillé dans le domaine de l'histoire na- « turelle.* »

« De là résulte, entre autres choses, qu'Agassiz n'a « pas inauguré aux États-Unis son système de pillage « si bien combiné et poursuivi avec tant de succès; « il en avait commencé l'application en Suisse, et « lors de son émigration en Amérique du Nord « (1846), il ne fit que l'organiser sur une plus grande « échelle. »

« Mais ce n'est pas le lieu d'insister davantage « sur le gigantesque *humbug* du grand *fondateur* de « la jeune Amérique. »

Certes, la mémoire du grand Agassiz n'a besoin de personne pour la défendre contre les attaques de

l'envie. Les productions de son beau et vaste génie lui assurent une place immortelle dans les fastes de la science et de la philosophie. Son existence consacrée tout entière, avec le désintéressement le plus absolu, à la recherche de la vérité scientifique et philosophique, lui vaudra l'admiration et la reconnaissance de tous les hommes sincères des futures générations. Cependant il y a un danger que je vais signaler, et un devoir que je vais me permettre d'indiquer.

Il y a des gens qui pensent que les meilleures réponses à faire à la calomnie, sont le mépris et le silence. Je ne suis pas tout à fait de cet avis. Pour soi-même, et relativement à certains détails de l'existence sociale, on peut traiter la calomnie et le calomniateur par le silence et le mépris. Mais il n'en est plus ainsi lorsqu'il s'agit d'autrui, lorsqu'il s'agit surtout d'une des plus grandes personnalités humaines qui est couchée dans la tombe, et qui a illustré la science par son génie, et l'humanité par son dévouement et son désintéressement.

Je sais que la mémoire de Louis Agassiz ne saurait être ternie par la calomnie, pendant la durée des quatre ou cinq générations qui vont suivre. Mais supposons que, présentement, personne ne dise mot, et qu'aucune protestation ne s'élève contre ces odieuses calomnies. Que pourrait-il arriver? Dans quatre ou cinq siècles, un futur Bazile tombera un jour sur les calomnies de MM. Büchner et Haeckel. Il

les reproduira; et il ajoutera : « Les livres de Louis Agassiz auraient pu nous faire croire qu'il était un homme de génie et un philosophe indépendant. Mais un de ses contemporains, E. Haeckel, a écrit qu'il n'était qu'un *humbug* et un *chevalier d'industrie;* et que ce n'est que par un système de *pillage* dans les idées et les livres des autres, bien combiné et poursuivi avec succès, qu'il a composé ses livres. J'ai vainement fait des recherches longues et minutieuses, pour savoir si quelqu'un avait protesté contre les imputations de E. Haeckel : personne n'a rien dit. Donc... »

Donc, dirai-je à mon tour, je considère que tous les hommes de cœur et d'honneur ont un devoir à remplir : ce devoir est de déclarer que les imputations de M. E. Haeckel sont d'abominables calomnies !

J'espère revenir un jour sur la question de pillage.

Quelques mots avant de finir.

Qu'est M. Ernest Haeckel ? Un docteur qui s'est adonné à l'étude de l'embryologie.

L'embryologie, belle science d'observation et de création récente, est destinée à rendre de très-grands services à la médecine et à l'homme social, pourvu qu'on ne l'emploie pas à peu près exclusivement aux vaines disputes sur la théorie de l'évolution. L'ébauche première d'un corps organisé s'appelle embryon ; et l'embryologie, comme chacun le sait, a pour objet de nous faire connaître tous les

phénomènes de développement par lesquels passent l'embryon et le fœtus, pendant toute la durée de la vie intra-utérine. Je parle ici spécialement de ce qui concerne l'espèce humaine.

M. E. Haeckel, épris de la doctrine de l'*évolutionisme*, s'est dit qu'avec le concours de l'embryologie et de la théorie de l'évolution, on pouvait, par un sentier parallèle au chemin de Darwin, remonter jusqu'à l'origine des choses. Sans hésiter, M. E. Haeckel a fait l'*Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, et l'*Histoire de l'évolution humaine*. Pour faire ces Histoires, il aurait fallu d'abord expliquer complétement le mystère des germes : chose à jamais impossible à l'homme. La théorie de l'évolution ne s'inquiète pas d'un petit détail de ce genre ; elle saute par-dessus la difficulté ; et elle construit un système dont toutes les bases reposent sur l'inconnu.

Germe, Évolution !

Quelle différence dans la signification de ces deux mots ! Une distance incommensurable pour l'homme les sépare.

L'évolution est une théorie utopique.

Le germe est une chose réelle, dont nous pouvons observer un grand nombre de phénomènes, mais dont la loi initiale et les causes premières constituent un des côtés mystérieux et à jamais impénétrables de la physiologie, de la biologie et de l'histoire naturelle.

Je voudrais qu'il me fût donné de prouver en peu de mots qu'il nous est impossible de percer le mystère du germe. Je vais essayer de le faire : pourrai-je réussir?

RAISONNEMENT PAR ANALOGIE.

L'embryologie est une branche de la physiologie.

La physiologie se divise en : physiologie végétale, physiologie animale, physiologie comparée, physiologie générale, physiologie humaine, etc.

Les phénomènes sont plus simples et plus faciles à observer dans la physiologie végétale que dans la physiologie humaine. Si le mystère du germe pouvait se dévoiler, ce serait assurément dans l'étude de la physiologie végétale.

Supposons alors qu'un homme désirant pénétrer le mystère du germe, s'adresse à un phytoculteur ou arboriculteur instruit, comme il y en a tant de nos jours, mais dont le sens commun n'a été oblitéré ni par la théorie de la descendance ni par celle du transformisme, et lui dise :

« Expliquez-moi, je vous prie, en aussi peu de mots que possible, les lois et les principes de la physiologie végétale, sur lesquels vous basez l'art pratique de l'arboriculture; ou, en d'autres termes, le cycle évolutif de la végétation. »

Cet arboriculteur répond ce qui va suivre au chercheur :

« Pour abréger, je ne parlerai que de trois opéra-

tions : celle de la germination, celle de la nutrition et celle de l'accroissement.

Germination. — Je prends une graine d'arbre fruitier, qui contient le germe ou le rudiment de la plante qu'il s'agit de faire naître; je la mets en terre à une profondeur de 1 à 5 centimètres, suivant les espèces.

L'eau, la chaleur et l'air, sont indispensables au phénomène de la germination. L'eau amollit et déchire l'enveloppe de la graine, pénètre dans la partie intérieure appelée amande, la gonfle et dissout les premiers aliments du germe. La chaleur active la germination. L'air porte de l'oxygène dans la substance des cotylédons, et la rend propre à nourrir la plante pendant la première phase de son développement. De la graine sort, et s'enfonce dans le sol, la partie de l'embryon qui est destinée à former les racines de l'arbre, et appelée *radicule*. De la même graine sort l'autre partie de l'embryon végétal destinée à former la tige, on l'appelle *plumule;* elle sort de terre rapidement, et forme dans la suite la tige et les branches de l'arbre.

Nutrition. — Au bout d'un certain temps les feuilles se forment sur la partie qui est au-dessus du sol, et les racines sur celle qui est au-dessous.

Les feuilles et les racines sont les organes par lesquels la plante se nourrit.

Par la partie des feuilles nommée *stomates*, où se fait ce que l'on appelle la respiration des plantes,

l'arbre puise dans l'air atmosphérique les principes nutritifs qui lui sont nécessaires : l'acide carbonique, l'ammoniaque, etc.

Par le bout des racines appelé *spongioles*, la plante absorbe l'autre partie des éléments nutritifs nécessaire à son accroissement : le carbone, l'azote, les matières minérales, calcaires, etc.

Quand l'eau du sol, chargée de substances nutritives, a pénétré dans les racines par les *spongioles*, elle appartient à l'arbre et prend le nom de *séve*. La séve monte, pendant le jour, par les couches extérieures de l'*aubier*, et va jusque dans les cellules des feuilles ; elle y subit une modification indispensable sous l'action des rayons solaires. Lorsqu'elle a subi cette modification (comme le sang en subit une dans nos poumons), elle s'épaissit, prend le nom de *cambium*, et redescend dans les racines, pendant la nuit, en passant par les couches les plus récentes ou les plus intérieures du *liber*.

ACCROISSEMENT. — La montée de la séve et la descente du cambium expliquent le phénomène de développement ou d'accroissement de la plante. La montée de la séve la fait croître en hauteur ; et la descente du cambium la fait croître en largeur ou épaisseur. Le tissu cellulaire et le tissu vasculaire existent dans les plantes. La circulation de la séve et du cambium forme peu à peu les organes extérieurs de l'arbre : les bourgeons, les rameaux, les branches et le tronc ; elle forme en même temps les

organes intérieurs : la moelle, l'aubier, le liber et l'écorce proprement dite.

La plante est formée avec le temps, et produit à son tour des graines semblables à celle d'où elle est sortie.

Telles sont, en raccourci, les phases d'évolution que parcourent les phénomènes de la végétation[1]. De la graine on va à la plante : et de celle-ci on revient à la graine. »

Le chercheur fait alors cette observation au phytoculteur ou arboriculteur ; il lui dit :

« Vous m'avez bien dit que le germe produit la plante, et que la plante à son tour produit le germe. J'ai bien compris comment la graine, qui renfermait un germe, a produit la plante. Mais où et comment la plante prend elle à son tour les germes que contiennent les nombreuses graines qu'elle produit? Tous les éléments qui concourent à la formation de la plante elle-même et de ses graines sont puisés dans les principes de l'eau qu'absorbent les spongioles, et dans les principes de l'air atmosphérique que s'assimilent les feuilles par leurs stomates. Si vos explications m'ont fait comprendre les phases principales d'évolution de la plante, elles n'ont pas

1. Il va de soi que tout ceci est loin d'être complet. Pour voir l'évolution dans tous ses détails, il faut lire un traité de physiologie végétale, ou lire, tout au moins, un traité d'arboriculture. Nous avons puisé une partie des détails donnés ci-dessus dans le Traité très-bien écrit de Gressent.

donné à mon esprit une satisfaction complète relativement à l'évolution du germe dans les phénomènes de la végétation. Vous devez avoir autre chose à me dire sur la question du germe. »

L'arboriculteur ne comprenant pas exactement ce que lui demande le chercheur (la théorie de la *descendance* n'ayant pas encore illuminé son esprit), se recueille, réfléchit un instant et lui dit : « Vous demandez autre chose sur le germe? Je puis vous faire voir, à cet égard, un autre phénomène, qui est peut-être celui que vous désirez connaître. » Il le conduit alors dans son jardin ; là il lui montre, pendant le mois d'août, un pêcher en espalier chargé de ce beau fruit que l'on appelle la *grosse mignonne* de Montreuil ; à six ou huit mètres de ce pêcher, il lui fait voir un petit prunellier et lui dit :

« Observez attentivement ; je vais faire devant vous ce que l'on appelle la *greffe par germes.* »

L'arboriculteur prend alors un *écusson*[1] sur un bourgeon du pêcher. Il fend en T le principal bourgeon du prunellier, et y introduit l'écusson pris sur le pêcher, etc. L'arboriculteur dit alors au chercheur :

« Cet œil du pêcher appliqué sur le prunellier va pousser un bourgeon ; ce bourgeon poussera des branches de pêcher ; et ces branches produiront la pêche *grosse-mignonne* que vous voyez sur l'arbre

1. Un écusson végétal est une petite plaque d'écorce munie d'un œil.

auquel j'ai emprunté l'écusson. Et cependant, si on laissait pousser un bourgeon (sauvageon) sur cette plante, entre le col et la greffe, ce bourgeon devenu branche, produirait des prunelles. Je n'ai plus rien à vous dire, ni à vous montrer, sur les phases de la végétation ni sur le germe. »

Cette simple leçon sur l'arboriculture est pleine d'enseignements utiles.

M. E. Haeckel est un grand embryologiste, personne n'en doute. Il a très-bien décrit les phénomènes concernant les phases de développement et d'accroissement de l'embryon et du fœtus. Mais l'embryologie contient deux questions importantes (celle du germe appelée *embryogénie*, et celle de la forme appelée *morphologie*) qu'il est indispensable de résoudre à fond avant de sortir du domaine propre de l'embryologie. M. E. Haeckel croit sans doute les avoir résolues, puisqu'il est sorti du domaine de l'embryologie pour nous raconter l'*Histoire de la création des êtres organisés*, et l'*Histoire de l'évolution humaine*. Puisqu'il croit les avoir résolues, je le prie de me permettre de lui adresser deux autres questions :

1° L'arbre sort d'un germe contenu dans une graine; il produit à son tour des graines contenant des germes. D'où viennent les germes contenus dans les graines? L'arbre absorbe de l'eau par ses spongioles et de l'air par ses stomates; on connaît la composition de cette eau et de cet air. D'où viennent les

germes; comment se forment-ils? M. E. Haeckel en a-t-il vu? Je sais qu'il va me répondre : *animalcules infusoires*, *vibrions*, *bactéries*, *spirilles*, etc. Mais en supposant que ces êtres microscopiques concourent à la formation des germes, il sera alors nécessaire de savoir, avant de quitter le terrain de l'embryologie, le comment et le pourquoi sur la variété et la quantité prodigieuse des êtres organisés, végétaux et animaux. Il faudra savoir si, parmi ces infusoires, il y a des espèces spéciales et immuables qui concourent toujours à la formation des germes des mêmes plantes ou animaux : dans ce cas-ci l'immutabilité des espèces serait certaine. Si au contraire l'observation scientifique ne peut pas reconnaître plus de trois, dix ou cent espèces parmi ces animalcules, le mystère du germe, pour chacune de nos espèces animales et végétales, sera à jamais impénétrable pour nous.

Et je dirai ici en passant, puisque l'occasion s'en présente, que pour expliquer un seul des grands mystères de la vie, il faudrait pouvoir disséquer ces vibrions et ces bactéries, et être à même de voir la composition de leurs cellules élémentaires, le noyau (*nucleus*) de ces cellules, et le nucléole (*nucleolus*) de ces noyaux. J'incline à croire que ces observations seront à jamais impossibles à la science humaine : M. E. Haeckel est-il d'un autre avis? Je le réfère d'ailleurs à la définition que j'ai donnée de la vie dans mon *Traité de Psychologie*.

2° Le prunellier greffé, sur lequel on a appliqué un œil de bourgeon de pêcher, vers le milieu de sa tige, va produire de belles *grosses-mignonnes* aussi longtemps que durera sa période de productivité. Ses racines et le bas de sa tige continueront d'appartenir au prunellier, et ses branches appartiendront au pêcher. De sorte que la séve, jusqu'au point de sa tige où l'on a appliqué l'œil de pêcher, contiendra des germes de prunelles; et passé ce point, cette même séve renfermera des germes de pêchers. Il y a ici un mystère combiné de la question du germe et de celle de la forme. M. E. Haeckel voudrait-il nous expliquer, à ce double point de vue, comment la séve, jusqu'à l'endroit où l'œil du pêcher a été appliqué sur la tige de l'arbre, produit le germe et la forme de la graine du prunellier, et pourquoi, à partir de cet endroit, elle produit la forme et le germe de la graine du pêcher?

Jusqu'à ce qu'il ait répondu à ces deux simples questions que tout paysan du Danube est en droit de lui adresser, j'ose dire qu'il ne lui est pas permis, scientifiquement et philosophiquement, de s'élever dans les *régions sereines* de la théorie et des systèmes, pour nous expliquer l'*inexplicable*, c'est-à-dire l'*histoire de la création des êtres organisés*, de l'*évolution humaine*, et de la prétendue *loi de la descendance*.

Je sais que l'on peut, au moyen des mots *atavisme*, *philogénie*, *évolution*, etc., mélangés avec les prétendues lois : de *divergence des caractères*, d'*organes*

extraordinairement développés, d'*unité de type*, de *succession des types*, de l'*extinction des formes inférieures*, de *compensation* et de *balancement de croissance*, etc., faire une macédoine ridicule, et arriver à dire à ses lecteurs : *voilà justement ce qui fait que l'homme descend du singe*, comme Sganarelle arrive à dire à Géronte : *voilà justement ce qui fait que votre fille est muette*.

Les deux exemples de critique scientifique moderne que nous venons de rapporter sont une preuve bien triste de ce fait, savoir : que le monde scientifique, comme le monde politique, est divisé en partis implacables et intransigeants. Un homme fait son apparition sur la scène politique, on ne se demande pas : quelle est sa valeur morale, quelle est la somme de ses connaissances théoriques et pratiques sur les questions économiques et sociales, quelles sont ses qualités d'homme d'État? On se demande seulement : dans quel parti va-t-il se placer?

De même un homme fait son apparition dans le monde scientifique et philosophique par la publication d'un livre. On s'inquiète peu de savoir si l'ouvrage contient quelques lois ou vérités nouvelles; s'il peut rendre des services à l'humanité et reculer d'un ou plusieurs degrés la limite des connaissances universelles; mais on se demande si l'auteur a écrit dans l'intérêt de la doctrine de telle ou telle secte ou de telle ou telle clique, qui divisent aujourd'hui le monde scientifique. Si cet homme est indépendant

et qu'il écrive dans l'intérêt absolu de la vérité, tous les partis s'entendront pour lui barrer le chemin et pour tuer son œuvre par la conspiration du silence. M. Paul Janet ne croit pas à la conspiration du silence : un peu plus tard, il saura qu'elle est parfois mise en pratique.

CHAPITRE V

SUR LA SENSIBILITÉ, LES IMPRESSIONS ET LES SENSATIONS

I

Je croyais avoir dit, dans mon *Traité de Psychologie*, tout ce qui est nécessaire pour expliquer les phénomènes relatifs à la sensibilité, à l'impression et à la sensation. Mon exposition doit avoir été trop simple et trop claire (on voit de ces choses-là dans la philosophie) ; car on publie en ce moment un vrai déluge d'ouvrages sur ces questions ; et la *Revue Philosophique* nous donne, dans chacun de ses numéros, des articles très-nombreux sur les mêmes objets.

Chose qui paraîtra presque incroyable, les auteurs de ces ouvrages et de ces articles, tantôt confondent l'impression avec la sensation, et tantôt les prennent

l'une pour l'autre. Plus loin nous reviendrons sur ces erreurs.

Rien n'est plus désirable que d'arriver, une fois pour toutes, à la solution complète, absolue du problème de la sensation. Car, cette solution donnée, reconnue et acceptée dans le domaine psychologique, la production trop nombreuse des théories métaphysiques n'aura plus sa raison d'être; et il nous sera alors plus facile de marcher, d'un pas ferme et assuré, dans la voie du vrai progrès psychique.

La première partie de mon *Traité de Psychologie* explique complétement tous les phénomènes préliminaires ou mixtes de la pensée; ces phénomènes sont de leur nature *nervo-psychiques*, ou *psycho-nerveux*, ou *psycho-physiques*, au choix des lecteurs : ces trois mots ayant la même signification. Je ne saurais reproduire ici toute ma démonstration. Mais pour donner plus de clarté au contenu du dernier chapitre de mon présent ouvrage, je vais insérer ici un aperçu nouveau et succinct sur les phénomènes relatifs à la sensibilité, aux impressions et aux sensations.

II

LA SENSIBILITÉ

Le langage usuel a été établi, et porté presque à son degré maximum de perfection littéraire, avant

la création de la vraie langue scientifique. Ce fait historique a produit un résultat regrettable, savoir : qu'un nombre considérable de mots sont employés dans les deux langues, et y ont dans chacune un sens différent. Le mot *sensibilité* est dans ce cas : il y a la sensibilité physique et la sensibilité morale ou psychique. C'est de la première que nous allons parler, en l'appellant par son vrai nom.

La *sensibilité physique* (les deux mots sont indispensables) est une qualité, ou une propriété, qui appartient au système nerveux ; cette propriété est appelée autrement : excitabilité ou irritabilité. Cette qualité est passive et non active. Les cordes d'un violon sont dans le même cas : si rien ne les excite, ni air ni autre corps étranger, elles ne bougent pas et ne rendent pas de sons ; quand on promène sur elles un archet, elles sont excitées, sont mises en vibration et produisent des sons. Tant qu'une cause ou un agent quelconque ne vient pas affecter notre système nerveux, il reste dans un état passif, ne nous fait rien sentir, ne nous donne aucune impression ; mais dès l'instant qu'il est affecté, touché, excité de quelque manière que ce soit, il produit un effet qui est l'*impression*.

La sensibilité physique existe dans les nerfs de la périphérie ; le sens du toucher réside dans ces nerfs.

Les quatre autres sens, la vue, l'ouïe, le goût et l'odorat, ont des nerfs jouissant d'une sensibilité

physique spéciale, et nous donnent chacun des impressions particulières.

Il y a une troisième série de nerfs attachés aux viscères, doués de sensibilité physique, qui nous donnent une troisième sorte d'impressions.

L'étude de la sensibilité physique appartient spécialement à la physiologie. Les physiologistes ont fait, pendant les trente dernières années, les plus admirables découvertes relativement à la division du système nerveux, et à la question de la sensibilité physique.

La sensibilité physique est si bien une qualité du système nerveux, qu'on peut la lui prendre et la lui rendre, par le moyen des anesthésiques. Elle joue un rôle des plus importants dans les fonctions physiologiques. Son degré de finesse et d'énergie varie d'un sujet à l'autre : finesse et énergie qu'il est indispensable de connaître pour le diagnostic et le traitement des névroses.

Ce que nous venons de dire sur la sensibilité physique épuise le sujet si on se place au point de vue psychologique. Relativement à la question nervo-physique ou physiologique, le même sujet peut mener à toutes les expériences possibles ; mais ceci concerne spécialement la physiologie.

III

L'IMPRESSION

Nous venons de voir que la sensibilité physique est une chose qui exprime une propriété particulière de tout être doué d'un système nerveux; et que cette qualité est passive, et ne donne jamais lieu, par elle-même, à aucun phénomène d'activité ou de mouvement. Pour arriver à l'*impression*, il faut donc passer du repos au mouvement, de la passivité à l'activité.

Tout ce qui excite les nerfs sur lesquels repose la sensibilité physique produit une *impression*.

Dans mon *Traité de Psychologie* se trouve le passage suivant, qui donne l'origine de presque toutes les impressions de provenance physique :

« 1° Il y a d'abord les impressions reçues par nos « cinq sens physiques, et qui sont de beaucoup les « plus nombreuses;

« 2° Il y a celles que le contact des corps étrangers « peut faire naître sur tous les points de la péri- « phérie ou de la surface extérieure du corps, qui « sont également très-nombreuses, et font partie de « celles que nous éprouvons par le sens du toucher.

« Ces deux sortes d'impressions proviennent

« presque toutes, sinon toutes, de causes exté-
« rieures;

« 3° Il y a celles que nous font subir tous nos or-
« ganes internes, les viscères, le système muqueux,
« le système nerveux, les besoins de la respiration,
« de la nutrition et des évacuations, les fonctions de
« la génération, etc.;

« 4° Il y a enfin celles que font naître les déran-
« gements nombreux causés dans l'organisme par
« les maladies.

« Parmi ces deux dernières sortes d'impressions,
« il n'y en a pas, ou presque pas, qui soient dues à
« l'action directe des corps extérieurs. »

Toutes les impressions sont transmises au cerveau par le moyen de nerfs très-bien décrits dans les traités de physiologie.

J'ai de plus démontré, dans mon *Traité de Psychologie*, que certaines impressions, de source purement psychique, sont produites par l'action propre de l'âme, et envoyées au cerveau.

Il est de la plus haute importance de bien définir et de bien comprendre l'*impression*, si on désire connaître clairement les rudiments ou les premiers phénomènes de la pensée.

L'impression exprime simplement le fait de la transmission au cerveau, d'une excitation quelconque produite sur une partie du corps douée de sensibilité. Le fait de la production de l'excitation et de la durée de sa transmission au cerveau : voilà

l'impression. La durée de la transmission au cerveau varie suivant la nature de l'excitation; elle varie aussi suivant que la partie excitée est douée de plus ou de moins de sensibilité physique : un peu plus loin nous reviendrons sur cette question.

Quand l'excitation arrive au cerveau, elle y produit un effet appelé *sensation :* alors cessent les fonctions et la durée de l'impression; l'impression est finie, elle n'existe plus.

Il m'est impossible de donner une définition plus simple et plus claire de l'*impression.*

IV

LA SENSATION

L'impression portée au cerveau y arrive en un point appelé *centre sensitif* ou *sensorium* par les uns et *sensorium commune* par les autres. Ce *sensorium* n'est pas encore connu ou désigné d'une manière précise. Il y a des savants qui veulent le fixer dans une seule des pièces internes du cerveau; d'autres le placent dans plusieurs de ces organes. Quoi qu'il en soit, il y a peu de physiologistes qui ne disent ou n'avouent qu'un *centre sensitif* existe dans le cerveau et reçoit toutes les impressions.

Le lecteur doit bien comprendre ce fait important

que la *sensation* commence au moment où finit l'impression. La différence entre ces deux choses est capitale. Tant que dure l'impression, et aussi longtemps qu'on ne parle que d'elle, les phénomènes appartiennent presque exclusivement à la physiologie; et si la psychologie y intervient, c'est principalement pour constater qu'il y a des impressions de source purement psychique : ces dernières impressions ont été décrites et démontrées dans mon *Traité de Psychologie*.

A l'instant où une *sensation* est créée, les deux faits suivants se produisent :

Le premier est que l'âme entre en action ; elle est affectée ou excitée; cette excitation s'appelle *perception*, parce que l'âme perçoit quelque chose, ou qu'elle s'aperçoit qu'un message ou une dépêche quelconque vient de lui arriver.

Le second est que la *sensation* est transmise du *sensorium* à la couche de substance grise qui forme le pourtour extérieur du cerveau. J'ai donné tous les détails nécessaires sur ce phénomène dans mon *Traité de Psychologie*, surtout au chapitre III de la partie II. Les sensations ainsi transmises aux cellules de la substance grise sont, par la fonction du *jet-spontané*, renvoyées au *sensorium* de temps à autre, à intervalles indéterminés, et d'une manière plus ou moins vague, sous formes de *reflets de choses*, d'*images d'objets et de lueurs de pensées*.

La *sensation* est donc un phénomène *psychophy-*

sique. Mais elle n'est un phénomène psychophysique que jusqu'au moment, et y *compris ce moment,* où les deux faits mentionnés juste ci-dessus se produisent. Passé cet instant, les conséquences résultant de ces deux faits tombent dans le domaine propre ou exclusif de la psychologie. Passé ce moment ou cet instant, l'âme elle-même se trouve saisie des faits qui lui arrivent ou viennent de lui arriver; elle entre dans les fonctions qui lui sont propres ou exclusives; et les phénomènes d'ordre physiologique ou psychophysique voient cesser leur action. Avant d'entrer dans le domaine exclusif de la psychologie, il est indispensable de comprendre ce qui vient d'être indiqué et incomplétement expliqué (1).

Comment peut-on savoir ou reconnaître que l'on est entré dans le domaine exclusif de la psychologie?

Rien n'est plus simple ni plus certain.

Tous les phénomènes qui appartiennent au domaine exclusif de la psychologie se reconnaissent à ces faits : qu'ils ne relèvent en aucune façon des faits physiologiques, *nervo-psychiques,* psychophysiques; qu'ils sont indépendants d'eux; et que la physiologie et les autres sciences physiques ou naturelles sont dans l'impossibilité absolue de contrôler ou d'expliquer la cause et l'action desdits phénomènes.

1. Pour la démonstration complète du phénomène, nous référons le lecteur à notre *Traité de psychologie.*

Ce qui est juste au delà de la sensation, trace donc une double limite : 1° la limite du domaine *psycho-physique*, qui est en deçà ; 2° la limite du domaine psychique, qui est au delà.

Au delà commencent les fonctions propres de l'âme, c'est-à-dire l'élaboration *toute psychique* des pensées et des idées par le travail des facultés mentales. J'ai démontré cela complétement dans mon *Traité*.

Il est de la plus haute importance de bien saisir et de bien retenir la limite où finit l'action psychophysique dans la sensation, et où commence l'action psychique exclusive : car ce point (ou cette limite) n'est jamais dépassé par l'action propre de la nature, c'est-à-dire par l'action des lois initiales et des forces impulsives que Dieu a placées dans les créatures humaines, et en général dans les corps de l'univers.

Lorsqu'une sensation a donné lieu à une perception claire et nette, et que l'âme, pour une cause quelconque (soit indifférence, indolence, paresse ou insignifiance du fait qui a causé la perception), ne la soumet pas au creuset du travail des facultés pour la transformer en pensée ou en idée, cette perception reste à l'état de *sentiment* plus ou moins vague, état semblable à celui du minerai répandu dans les couches de l'écorce du globe. Nous reviendrons sur la question du sentiment au chapitre suivant.

Mais lorsque l'âme, excitée par une sensation,

veut délibérer sur la perception qui en résulte, elle fait alors, au moyen de ses facultés, un travail qui lui est propre; elle observe, compare, réfléchit, etc.; et, ainsi que nous venons de le dire ci-dessus, les sciences physiques et les théories matérialistes ne seront jamais capables d'expliquer les causes de ce travail : à la psychologie seule était donné le pouvoir de démontrer l'existence et les fonctions des facultés de l'âme.

Nous venons d'arriver au point où se termine l'action de la sensation. Passé ce point commence le vrai travail psychique, c'est-à-dire l'élaboration de la pensée. La puissance de la science physiologique touche à peine cette limite ou ce point; au delà, il y a l'âme, qui est au-dessus de la physiologie comme Dieu est au-dessus de la nature.

CHAPITRE VI

ERREURS DES MATÉRIALISTES RELATIVEMENT AUX IMPRESSIONS ET AUX SENSATIONS

I

Le manque d'unité ou de correspondance exacte dans la signifiation des mêmes mots employés dans la langue usuelle et dans la langue scientifique et philosophique, d'une part; et, d'autre part, l'ignorance des lois, des notions et des principes psychiques, sont les deux causes principales de ce travail prodigieux, nuisible et funeste que l'on fait en ce moment pour matérialiser l'âme et la pensée humaines. Ce travail a pour but une impossibilité absolue : ce but, ou cette tentative chimérique et absurde, est d'empêcher la psychologie de naître, et de chercher à prouver que tous les phénomènes et tous

les actes psychiques ont leur source ou leur origine dans les données de la physiologie.

Tout homme qui voudra se convaincre de la parfaite exactitude de l'assertion que nous venons de faire, n'aura qu'à feuilleter les vingt numéros de la *Revue philosophique* publiés jusqu'à ce jour. On pourrait compter par centaines les écrivains qui traitent les questions de la sensibilité physique, de la sensation, de la physiologie et de la psychologie. Il faudrait de nombreux volumes pour réfuter les théories de tous ces écrivains. Nous nous bornerons ici à signaler quelques erreurs qui se trouvent dans toutes ces théories.

II

On lit ce qui suit dans la *Revue philosophique* de mars 1876 :

« Signalons encore au lecteur, dans la *Revista*
« *Europea*, un article de Schiff sur « la physique
« dans la philosophie ». L'éminent physiologiste
« s'attache à montrer que la plupart des spécula-
« tions philosophiques sont actuellement consacrées
« à la psychologie expérimentale; la voie pour ar-
« river à la connaissance de l'esprit, c'est la con-
« naissance des phénomènes naturels : la psycholo-
« gie est une extension de la physique et de la
« physiologie. »

Cette idée de M. Schiff *que la psychologie est une extension de la physique et de la physiologie*, est une croyance partagée par les écrivains matérialistes.

Un nombre considérable de physiologistes font en ce moment des recherches pour connaître ou mesurer *l'énergie spécifique des nerfs, les propriétés spéciales des nerfs, la durée des actes psychiques* (lisez : la durée des impressions, etc.). Ces recherches sont des plus louables, on ne saurait trop les encourager, et les résultats qu'elles produiront seront très-utiles aux sciences médicales. Mais, chose curieuse, elles (les recherches) ne sont pas faites dans l'intention directe d'étendre le cercle des connaissances physiologiques, mais bien dans le but spécial d'arriver à la découverte des lois psychiques.

Eh bien ! qui le croirait? Ces travailleurs infatigables confondent l'impression avec la sensation. On en a des preuves à chaque instant quand on lit leurs écrits. Cela va même plus loin. Suivant la *Revue philosophique* de février 1876, page 161, M. Helmholtz a dit : « que l'hypothèse que tout nerf a son « énergie spécifique a été un progrès important « pour toute la théorie des perceptions sensibles. »

D'après cela, ce n'est plus l'âme qui perçoit : les perceptions appartiennent aux sens physiques ! D'après cela encore, ce n'est pas mon esprit qui compose le livre que j'écris en ce moment : suivant M. Helmholtz, c'est tout bonnement ma main droite,

puisque c'est elle qui tient la plume et qui la fait courir sur le papier!

Il paraît que les écarts de la raison n'ont pas de limites.

Revenons à l'impression et à la sensation.

On lit dans la *Revue philosophique* de février 1876, que le grand physiologiste Müller a écrit ceci : « La « même cause externe fait également naître des sen- « sations différentes dans chaque sens, suivant les « propriétés spéciales des nerfs de ses sens. » Rien ne saurait être plus clair : Müller a confondu l'impression avec la sensation. Les sensations ne naissent pas dans les sens : c'est l'impression.

Dans le même numéro de ladite *Revue*, page 169, M. G. H. Lewes dit ceci : « Ce qu'on appelle sensa- « tions subjectives, est produit des excitations de « l'organisme qui, après avoir été excité des mil- « lions de fois d'une manière normale, a acquis ce « mode de réagir aux excitations. » J'ai démontré clairement et absolument, dans mon *Traité de psychologie*, que les sensations de source psychique viennent directement et exclusivement de l'âme.

La *Revue philosophique* de mars 1877, contient un article de M. J. Delbœuf, intitulé : *La loi psychophysique, Hering contre Fechner*. Cet article traite de la question de *sensations de poids et de pression*. Pour me faire comprendre, je suis encore forcé de faire ici une citation :

« Passons à la première loi de Fechner, ainsi for-

« mulée : « La sensation croît suivant le logarithme « de l'excitation. » Fechner regarde cette loi comme « renfermée implicitement dans la loi de Weber, « concernant les petites différences, et cette déduc- « tion lui paraît si claire, qu'il ne se donne pas la « peine de la démontrer. Il appartenait à M. Hering « de faire voir que cette identité n'est rien moins que « constatée, bien plus, que lesdeux lois sont complé- « tement indépendantes l'une de l'autre. En effet, que « dit la loi de Weber? Si une ligne ou un poids vient à « s'augmenter, l'accroissement ne deviendra per- « ceptible que lorsqu'il aura atteint une certaine « fraction—toujours la même—de la valeur totale de « la ligne ou du poids. Ainsi, lorsque deux lignes, « l'une de 50 millimètres, l'autre de 50 centimètres, « s'allongent en même temps, je ne m'apercevrai « de l'accroissement que lorsque la première sera « de 51 millimètres et l'autre de 51 centimètres. Un « poids de 30 grammes me paraîtra plus lourd du « moment où il aura, par exemple, atteint 31 gram- « mes, et un poids de 3,000 grammes ne m'imposera « un jugement semblable que s'il monte jusqu'à « 3,100 grammes.

« La loi de Fechner implique cette conséquence; « mais elle en implique une autre, tout à fait inat- « tendue et, à coup sûr, inadmissible. Supposons, « en effet, que ces deux lignes de 50 millimètres « et de 50 centimètres croissent en même temps *par* « *minima perceptibles* de manière à atteindre : l'une

« 100 millimètres et l'autre 100 centimètres. Le nom-
« bre de ces agrandissements successifs sera le même
« de part et d'autre; d'après Fechner, les accroisse-
« ments de sensation correspondants sont tous égaux,
« de manière qu'au total les deux sensations se sont
« élevées de la même quantité; de sorte que les 50 mil-
« limètres d'un côté et les 50 centimètres de l'autre
« feraient sur l'âme le même effet! Si un poids de
« 30 grammes reçoit un accroissement de 30 gram-
« mes, ces 30 grammes supplémentaires agissent
« sur nous comme 3 kilogrammes ajoutés à un poids
« de 3 kilogrammes! Si l'on place les deux mains à
« plat sur une table, que l'on charge l'une d'un
« disque de métal, et l'autre de cinq disques sem-
« blables, puis que, brusquement, on ajoute d'un
« côté un disque, et de l'autre cinq disques, on de-
« vrait juger égales les deux impressions de sur-
« charge! Ce sont là, certes, des conséquences inac-
« ceptables. »

« Ce raisonnement me paraît juste. Je me permet-
« trai même de l'étendre. Supposons que sur l'une
« des mains il y ait 30 disques et sur l'autre 300. Si
« de part et d'autre j'augmente insensiblement la
« charge, je m'apercevrai d'un surcroît quand
« sur la première main j'aurai ajouté 10, et sur la
« seconde 100 disques, car le *minimum* perceptible
« pour la pression est, d'après Weber, d'environ un
« tiers. Dans ce cas, les sensations auront crû cha-
« cune d'un minimum perceptible. Ces deux *minima*

« sont-ils égaux? Là gît toute la question. A certains « égards on peut répondre oui, puisqu'en deçà il n'y « a pas de sensations; mais à d'autres égards on « peut répondre non, parce qu'en fait la main chargée de 30 disques est un *autre* individu sensible « que la main chargée de 300 disques. Vouloir comparer les sensations de ces deux mains, c'est vouloir établir un parallèle entre la manière de sentir « de deux personnes différentes; bien mieux, de « deux personnes dont l'une serait déjà épuisée et « l'autre pleine de vie et de force. Si l'on se range « à cette manière de voir, et si l'on ne prend en « considération cette fois-ci qu'une seule main, dont « on augmente graduellement la charge de manière « à produire chaque fois un minimum de sensation, « on comprend immédiatement pourquoi on ne peut « considérer ces minima comme égaux, car on a « chaque fois agi sur une main dont la sensibilité a « été diminuée et qui demande, par conséquent, de « plus fortes excitations pour être encore en état de « sentir. A ne considérer que les faits, la loi de Fechner « est donc fausse, parce qu'elle ne tient pas compte « de l'altération éprouvée par l'organe à la suite de « l'excitation même à laquelle il est soumis. Mais il « pourrait se faire qu'elle fût exacte d'une manière « abstraite, c'est-à-dire en tant qu'appliquée à des « organes d'une élasticité parfaite et toujours apte « à réagir d'une façon adéquate. »

Pour quiconque lira attentivement ce passage, il

deviendra clairement évident que ces messieurs confondent la sensation avec l'impression. La sensation ne se fait pas dans les mains ; ce qui a lieu dans la main est simplement le premier acte de l'impression.

III

Les nombreuses expériences dont nous venons de parler, faites en vue de découvrir les lois psychiques, ont été résumées dans un article de M. Th. Ribot, dans la *Revue philosphique* de mars 1876, intitulée : *De la durée des actes psychiques d'après les travaux récents*.

Cet article est plein d'enseignements.

M. Th. Ribot est un de ces écrivains qui croient fermement qu'il n'y a point de psychologie en dehors des lois et des données de la physiologie. Voici comment débute M. Th. Ribot :

« Le problème qui fait l'objet de cet article nous « a paru l'un des plus propres à faire comprendre « quelle marche la psychologie doit suivre pour de- « venir une science précise. Cette méthode, rame- « née à ses traits essentiels, consiste d'abord à choi- « sir une seule question, bien déterminée; à partir « des données vulgaires de la conscience, sans les- « quelles, quoi qu'on en ait dit, aucune recherche

« psychologique n'est possible; à les interpréter « ensuite à l'aide de notre réflexion et de tous les « faits que nous fournit l'expérience des autres; « enfin à arriver, quand cela est possible, par l'ex« périmentation réelle et l'emploi de la mesure, à « la période vraiment scientifique qui consiste en « affirmations objectives et vérifiables. »

Un peu plus loin il dit :

« C'est ainsi qu'on a pu constater que la vitesse « de la pensée est prodigieuse dans certains rêves. »

En passant, je ferai observer à M. Th. Ribot que la *pensée* n'existe pas dans le rêve. Il n'y a dans le rêve que les effets produits par les fonctions du *jet-spontané :* fonctions et effets décrits et démontrés absolument dans mon *Traité de Psychologie.*

M. Th. Ribot continue :

« Au lieu de ces appréciations du sens intime, « toujours vagues et qui d'ailleurs ne sont applica« bles qu'à une série d'états, on s'est proposé de « mesurer dans sa durée et avec ses variations, à « l'aide d'instruments exacts, l'état de conscience « tout seul. »

Le but des recherches est ici plus clair que partout ailleurs : on veut mesurer l'état de conscience tout seul, à l'aide d'instruments exacts, c'est-à-dire le moi humain, l'âme, ou comme dit M. Th. Ribot, le *sens intime.*

Il y a environ vingt-cinq ans, MM. Dubois-Raymond et Helmoltz firent d'heureuses expériences

pour mesurer d'une manière précise le temps que l'action nerveuse met à parcourir une longueur de nerf déterminée. Depuis lors la vitesse du fluide nerveux est connue en physiologie. Ce fait est important pour la biologie et pour la pathologie du système nerveux. En dehors de l'utilité incontestable et absolue que ce fait peut avoir pour les deux sciences que nous venons de nommer, il peut encore être utile pour mesurer la durée des *impressions*, c'est-à-dire pour mesurer l'intervalle qui sépare une excitation de la *sensation* qu'elle est destinée à produire. Jusqu'ici tout est logique et scientifique ; et tout homme qui aime la vérité pour elle-même ne peut qu'applaudir aux savants chercheurs et leur souhaiter tout le succès possible. Mais le domaine propre des sciences physiques a des limites au delà desquelles les travaux des chercheurs peuvent devenir inutiles, ou conduire, à courte distance, dans les champs de l'erreur, les savants qui veulent employer les données des sciences exactes pour découvrir les lois psychiques. Nous allons en fournir un exemple.

Tout d'abord, les nombreux physiologistes dont M. Th. Ribot analyse les travaux et traduit les idées, se mettent à côté de la question ; car ils disent qu'ils vont *mesurer la durée des actes psychiques*. Ceci est une erreur ou une fausse prétention qu'il faut signaler dès le début. J'ai démontré absolument, dans la partie de mon *Traité de psychologie* relative aux *phé-*

nomènes de la pensée, que tous les faits qui précèdent la création de la sensation sont de nature *psychophysique*, et appartiennent peut-être plus au domaine de la physiologie qu'à celui de la psychologie. Cette observation est d'une importance capitale dans la question qui nous occupe; et elle explique clairement que M. Th. Ribot n'a pas le droit de dire qu'il va *mesurer la durée des actes psychiques*. Ce qu'il va mesnrer, ainsi que nous allons le voir un peu plus loin, c'est tout simplement la durée de l'*impression :* ce qui est totalement différent.

Mon travail serait bien plus facile si je pouvais mettre sous les yeux du lecteur l'article entier de M. Th. Ribot; mais la chose m'est impossible parce qu'il est trop long. Je vais faire tout ce qui dépendra de moi pour que chacun comprenne ce dont il est question.

Une foule de savants, au moyen d'instruments perfectionnés, ont mesuré, sur un homme de bonne volonté qui se prêtait aux expériences, le temps que les impressions tactiles, visuelles, auditives, etc., exigent pour produire une sensation dans le sensorium. La plupart ont fait davantage. Ils ont voulu mesurer le temps qui s'écoule entre ce qu'ils appellent l'*excitation* et la *réaction*, c'est-à-dire le temps nécessaire pour produire : 1° une impression, 2° une sensation, 3° une perception, 4° un acte de volition de l'âme, 5° la transmission motrice.

La *transmission motrice* est un mouvement quel-

conque, résultant d'un acte de la volonté, sur une des parties du corps placée sous l'influence des nerfs chez lesquels réside le pouvoir de la transmission du mouvement.

Les savants qui ont fait les expériences en question s'expliquent d'une manière différente ; et il est indispensable, pour la clarté de la discussion, de faire une citation dans laquelle le lecteur puisse voir nettement ce dont il s'agit. Suivons alors M. Th. Ribot.

« Il nous faut tout d'abord remarquer que le temps « qui s'écoule entre l'excitation et la réaction est « consacré à plusieurs phénomènes de nature di- « verse. Exner, qui en a fait une analyse très-mi- « nutieuse, décompose cette durée totale en plu- « sieurs moments :

« 1° Le temps nécessaire pour que la force d'excita- « tion se transforme en force nerveuse (temps nul « quand le nerf est excité directement.)

« 2° Le temps que met l'excitation à se transmettre « par le nerf à un centre nerveux.

« 3° Le temps consacré par l'excitation à tra- « verser la moelle (temps nul pour les nerfs crâ- « niens).

« 4° Le temps nécessaire pour la transformation, « dans les centres, de l'impression en excitation « motrice.

« 5° Le temps mis par l'excitation motrice à par- « courir la moelle.

« 6° Le temps qu'elle met à parcourir le nerf « moteur.

« 7° Le temps requis pour produire la contraction « musculaire.

« Entre ces divers éléments, celui qui nous im- « porte est le quatrième. Les autres sont connus, « déterminés, sauf le premier, qui n'a pu être étu- « dié que sur la rétine et sans résultat concluant.

« M. Wundt, qui a fait également une analyse du « temps physiologique, montre que, pour la psycho- « logie, ces divers éléments peuvent se ramener à « deux moments principaux. Le temps physiologique, « dans sa totalité, comprend : 1° la transmission « par les nerfs aux centres, 2° l'entrée dans le *champ* « visuel de la conscience ou perception, 3° l'entrée « dans le point visuel de la conscience ou apercep- « tion, 4° le temps nécessaire à la volition, 5° la « transmission par les nerfs aux muscles.

« On peut considérer le premier et le dernier de « ces éléments comme purement physiologiques. « Quant aux trois autres, ils sont d'une nature psy- « chologique. Nous avons beaucoup de raisons, dit « M. Wundt, de croire que l'impression, qui agit « avec une force suffisante sur les parties centrales, « entre par là même dans le champ visuel de la « conscience. Il faut un effort particulier, que nous « sentons intérieurement, pour nous rendre atten- « tifs à cette impression, et c'est par là que nous « distinguons l'aperception de la perception pure et

« simple. La durée de la perception se trouve ainsi « comprise dans la durée de la transmission senso- « rielle : elle est à la fois le dernier acte du fait « physiologique et le premier acte du fait psycholo- « gique. Par durée de la perception, il faut donc « entendre à la fois le temps nécessaire pour exciter « les centres nerveux sensoriels et le temps néces- « saire pour faire entrer l'impression dans le champ « de la conscience.

« D'un autre côté, le temps consacré à la volition « se confond de même avec le temps de l'excitation « motrice ou centrifuge. Il est contraire aux faits « d'admettre un acte de volition qui serait complé- « tement achevé avant que l'excitation motrice des « centres nerveux puisse commencer. Du moins, le « sens intime nous donne ces deux faits comme « simultanés.

« Ainsi l'excitation des centres ensitifs et la per- « ception, l'excitation des centres moteurs et la vo- « lition, nous seront données, chacune, comme un « fait psychophysique. Reste un dernier élément : « l'aperception, que l'on serait tenté d'admettre « d'abord comme un fait purement psychologique. « Il n'en est rien. Sans s'arrêter à examiner les di- « verses hypothèses qui peuvent être faites sur la « nature de cet état, il est certain qu'il est toujours « accompagné d'un sentiment de tension ou d'effort « qui a nécessairement une base physiologique, qui « est un fait d'innervation centrale. Dans beau-

« coup de cas, on ne peut pas distinguer sûrement, « quant à la durée, l'aperception de la volition. On « peut donc les comprendre sous la dénomination « commune de durée de la réaction, puisque toutes « deux consistent en une réaction centrale contre les « perceptions qui entrent dans la conscience.

« En résumé donc, le temps physiologique est « finalement décomposé en deux faits physiologiques « — la transmission sensitive, la transmission mo- « trice — et deux faits psychophysiques — la durée « de la perception, la durée de la réaction. Le temps « de la transmission est connu. Quant à la durée des « deux actes internes, elle est plus difficile à déter- « miner. On y parvient, cependant, par des disposi- « tions expérimentales qui compliquent ou qui faci- « litent l'acte de la perception et l'acte de la réaction « et qui permettent d'attribuer les variations de du- « rée tantôt au premier acte psychologique, tantôt « au second. Il y a un dernier *desideratum* qui exige « de nouvelles recherches souvent impossibles : dé- « composer la durée de la réaction en deux durées, « celle de l'aperception, celle de la volition. »

Voilà la question maintenant complétement ouverte; il s'agit de s'entendre.

Nous prions le lecteur de relire attentivement la division du travail, que MM. Exner et Wundt ont faite, chacun à sa manière, pour mesurer le temps qui s'écoule entre ce qu'ils appellent l'*excitation* et la *réaction*. Il verra que ces messieurs, en mesurant

adroitement le temps nécessaire à la production d'une impression et d'une sensation, ainsi que le temps nécessaire à la production d'un mouvement par l'influence de la volition (ce dont la science doit leur être reconnaissante), ont cru avoir pris la mesure definitive d'un acte purement psychique, c'est-à-dire, la durée normale, exacte, immuable, de l'acte qui caractérise les fonctions de la volition. Ceci est une erreur capitale.

Ils n'ont mesuré que la durée d'un acte particulier de la volition, la durée d'un acte qui doit se traduire rapidement au dehors par un mouvement musculaire spécial. L'acte qu'ils ont mesuré est le même que celui qui a lieu lorsqu'une vive démangeaison se produit dans un nerf facial : nous y portons la main aussi rapidement que possible.

La volition est une Faculté intellectuelle qui fonctionne parfois rapidement, et parfois très-lentement. Un grand nombre de ses actes ne se traduisent pas au dehors ; dans ce cas ils ne donnent lieu à aucun signe, ou à aucun mouvement extérieur. Je vais en donner un exemple.

M. Th. Ribot rapporte dans son article la belle expérience que voici (il s'agissait de mesurer ce qu'il appelle la durée des actes psychiques) :

« La mesure directe de cette durée fut essayée « vers 1861 par divers expérimentateurs dont le « principal est Donders. Il remarqua d'abord que le « *temps physiologique*, c'est-à-dire l'intervalle qui

« s'écoule entre l'excitation et le signal de réaction, « varie selon les excitation employées. Si l'on pro- « duit une impression tactile, en piquant la main à « l'aide d'une bobine d'induction, la réaction a lieu « après 1/7 de seconde. Si l'impression est auditive, « il faut 1/6 de seconde. Enfin pour une impression « visuelle, la durée augmente encore et s'élève à « 1/5 de seconde. Pour déterminer d'une manière « précise la durée de l'acte psychique seul (percep- « tion et volition consécutive), déduction faite du « temps nécessaire à la transmission nerveuse, « Donders et Jaager imaginèrent de compliquer « l'expérience de diverses manières.

« Voici en deux mots la méthode employée : Le « sujet de l'expérience est prévenu qu'il va recevoir « un choc électrique au pied droit et qu'il doit réagir « avec la main droite : le temps physiologique est, « comme nous l'avons vu plus haut, de 1/7 de seconde.

« L'expérience est recommencée dans des condi- « tions nouvelles. Le sujet ne sait pas quel pied re- « cevra le choc; mais c'est la main du même côté « qui doit encore réagir. De là une certaine indéci- « sion. Or, dans ce dernier cas, le temps physiolo- « gique est plus long que dans le premier, d'envi- « ron 1/15e de seconde.

« Nous avons ici un acte psychique extrêmement « simple, puisqu'il se réduit à comparer deux per- « ceptions, l'une réelle, l'autre possible, et à agir en « conséquence. Cette expérience établit donc que

« l'état de conscience le plus élémentaire a une durée « mesurable. Donders appliqua le même procédé « d'expérimentation aux impressions visuelles, aux « impressions auditives et il fut conduit à des ré- « sultats analogues. »

Supposons que le sujet de l'expérience, au lieu de répondre aux désirs des expérimentateurs, et de lever la main comme on l'engageait à le faire, ait fait à part lui un acte de volition, et pris la résolution de garder dons son âme les sensations qu'on lui envoyait par son consentement : il y aurait eu un acte de volition accompli, un acte psychique pur: cet acte ne se serait pas manifesté au dehors; et les chercheurs n'auraient pu prendre aucune mesure vraiment psychique. Et il est utile de remarquer que tous les sujets d'expérience, et dans tous les cas possibles, auraient pu ou pourraient garder dans leur esprit les sensations que les expériences y faisaient ou y feraient naître. Donc les faits d'excitation et de réaction qui peuvent logiquement, d'eux-mêmes, et toujours se mesurer, sont ceux qui appartiennent soit à la physiologie pure, soit aux phénomènes d'ordre mixte, psychophysique, décrits dans mon *Traité de Psychologie;* mais partout où l'âme elle-même intervient ou peut intervenir, une mesure ne peut se prendre que par le consentement libre de l'âme : ceci indique un des points de la ligne de démarcation bien tranchée qui existe entre l'être psychique et l'être physique.

Toutes ces expériences, je le répète, sont des plus louables, et seront utiles aux sciences physiques ou médicales. Mais excepté le petit exemple conditionnel mentionné dans les expériences rapportées ci-dessus, aucune mesure exclusivement psychique ne sera prise par les instruments et les travaux des sciences physiques. Les résultats de toutes ces expériences ne conduiront pas les chercheurs psychologiques, relativement à cette question, à un seul pas plus loin que je ne l'ai portée dans mon *Traité de Psychologie*. Voici ce que j'ai dit sur la volition :

« La Volition est une faculté purement psychique. « Si l'on nous permet une comparaison, nous di« rons qu'elle joue dans l'intellect un rôle sem« blable à celui que joue le ressort d'horlogerie « dans une montre.

« C'est dans la fermeté de la volition que se « trouvent la promptitude et l'énergie des décisions « et des déterminations de l'esprit.

« La physiologie a confondu, jusqu'ici l'acte de « volition en soi avec la communication du mouve« ment dans la vie animale : ce sont deux choses « absolument distinctes. Nous allons nous expli« quer.

« L'ACTE DE VOLITION en soi. Supposons qu'un « homme soit, pendant la nuit, dans son lit, les « yeux fermés, et ne fasse aucun mouvement pen« dant un certain temps. Si, pendant cet intervalle « de temps, il fait un acte énergique de la volition

« pour porter ses facultés intellectuelles sur un objet
« qu'il veut examiner spécialement, et qu'il arrive à se
« dire : *Demain j'achèterai un cheval*, ou *je vendrai*
« *mon chien*, ou *je partirai pour telle ville*, il est clair
« que, dans ce cas, il a fait en lui, à part lui, dans
« son esprit, abstraitement, un ou plusieurs actes
« de volition, sans que ce que nous appelons *mouve-*
« *ment* ait été employé. Cet acte, ou ces actes seront
« donc purement psychiques.

« Dans les actions ordinaires de la vie qui exi-
« gent du mouvement, l'acte de volition envoie le
« mouvement là où il doit aller. Mais, dans ce cas-ci
« même, l'acte en soi de la volition a lieu distincte-
« ment, avant que l'effet de l'acte soit transformé en
« mouvement. Supposons qu'un homme est à table;
« il a devant lui un morceau de pain; il se dit : je
« vais manger ce morceau de pain. L'acte de voli-
« tion vient de s'accomplir. Notre homme saisit le
« morceau avec la main pour le porter à sa bouche;
« le mouvement est commencé. Mais ce que nous
« appellerons, avec les physiologistes, l'*acte de*
« *volonté*, c'est-à-dire, l'effet de l'acte de volition
« n'est pas terminé : le pain n'est pas mangé. L'être
« psychique peut non-seulement, par un nouvel
« acte de volition, renoncer à manger le pain, mais
« il peut arrêter le mouvement commencé. Cet
« homme avait déjà commencé à lever le bras pour
« porter le morceau à sa bouche, il lui est facultatif
« d'arrêter le mouvement, de laisser retomber sa

« main sur la table, et d'y replacer son morceau de « pain.

« On voit donc que la volition est une faculté in- « tellectuelle, qu'elle peut produire des actes d'un « caractère exclusivement psychique, et que, dans « les besoins pratiques de la vie, elle peut en pro- « duire d'un caractère psychico-physiologique. »

De tout ce qui précède il résulte que les actes physiologiques, et ceux que j'ai appelés *mixtes* ou *psycho-physiologiques* dans mon *Traité*, s'arrêtent à la *sensation* et aux mouvements volontaires causés par un acte de la volition. Tout le reste, tout ce qui est au delà des phénomènes mixtes, appartient exclusivement au domaine psychique.

M. Th. Ribot a répandu, ci est là, dans la *Revue philosophique* dont il est le directeur, l'idée qu'il ne croit pas à la psychologie pure. Dans les numéros d'octobre 1876 et de juillet 1877, notamment, il dit :

« Que la psychologie réduite à elle seule n'est pas « une méthode, et qu'elle ne peut aboutir qu'à l'im- « puissance et à la stérilité.

« Qu'il faut que la psychologie soit concrète. »

Dans la *Revue philosophique* de juillet 1877, M. Th. Ribot a fait un savant et magnifique article sur la *Psychologie de M. Taine*. M. Taine, ainsi qu'on le voit, a une psychologie à lui ; il est plus heureux que Laplace : car, ce dernier n'a jamais pu avoir d'algèbre ni de géométrie à lui. M. Th. Ribot admet et admire la *Psychologie de M. Taine ;* car, voici l'opinion qu'il

en donne : « Nous n'avons voulu, dans les pages qui « précèdent, ni présenter l'analyse d'ouvrages qui « sont aux mains de tout le monde, ni en faire la « critique, les principes et la méthode de l'auteur « nous paraissant les seuls admissibles en psycho- « logie. »

Voyons les belles découvertes que nous devons à la *Psychologie de M. Taine :*

« Le moi nous apparaît comme une résultante, « comme une série d'événements contigus.

« Notre moi se posant toujours comme un point « fixe au milieu de ce flot de phénomènes changeants, « nous le croyons simple parce qu'il est stable. En « réalité, il n'est qu'un groupe d'événements pré- « sents et passés qui sert de noyau aux autres : c'est « une trame tissue de fils si nombreux que beaucoup « peuvent se rompre, sans qu'il en reste moins « solide et inaltéré. » Ce qui veut dire, si l'on peut comprendre quelque chose à cette phrase, que le moi, l'âme, ressemble à un chou artificiel que l'on aurait fait en réunissant et cousant ensemble des feuilles de chou isolées.

M. Taine a encore découvert que : *la vertu est un produit comme le sucre et le vitriol;* et que *la pensée est une danse de molécules.* Il a également découvert la *sensation des totaux.* Enfin, il a découvert qu'il y a *deux raisons,* dont la description, je ne crains pas de le dire, est l'*abomination de la déraison!*

Faisons un pas en arrière.

M. Th. Ribot dit que : « pour que la psychologie « puisse devenir une science précise, pour mesurer « la durée des actes psychiques, il faut partir des « données vulgaires de la conscience, sans lesquelles « aucune recherche psychologique n'est possible, et « les interpréter ensuite à l'aide de notre réflexion. »

Qu'est-ce à dire? S'il n'y a point de moi psychique, point d'âme douée de facultés vraies, actives, inéluctables; si le moi n'est qu'une réunion fantaisiste de qualités séparées, que l'on peut toutes mesurer au moyen d'instruments scientifiques, je me permettrai de demander à M. Th. Ribot, s'il a déjà mesuré la *réflexion*, s'il croit qu'on puisse la mesurer, s'il sait ce qu'elle est, et s'il peut la définir; et s'il ne sait pas ce qu'elle est, et qu'il ne puisse pas la définir, je lui demanderai pourquoi il s'en sert comme d'une chose indispensable à ses travaux intellectuels?

Je demande encore à M. Th. Ribot la permission de lui poser une dernière question. D'après son avis, et selon l'opinion de tous ses confrères en matérialisme, il n'y a point d'êtres psychiques exclusifs, point d'êtres purement spirituels, point d'âme distincte du corps, ayant son existence propre; tout est matériel, et tout doit être mesurable et pondérable pour les sciences physiques. Je suppose que M. Th. Ribot va faire l'opération toute mentale que voici : Il est à Paris, chez lui, assis ou étendu sur son canapé, les yeux fermés. Il pense à une réunion de savants qui

doit avoir lieu le lendemain à Tours. Il a l'intention ou le désir de s'y rendre. Un numéro de sa *Revue* doit paraître le lendemain ou le surlendemain. Il a un article commencé et non terminé qui doit y être inséré. Son devoir est de finir son article. Il compare son intention avec son devoir. Il prend la résolution de ne pas se rendre à cette assemblée de savants. Il vient de faire un acte d'un caractère exclusivement psychique : car, pendant ce temps, pas un seul muscle de son corps n'a remué ni bougé. Les instruments scientifiques de M. Th. Ribot et de ses amis, pourront-ils rendre compte de la nature et de l'énergie de cet acte purement mental?

Que de fatigue d'esprit et que de travail inutile seraient épargnés à l'humanité, si les savants, engoués du matérialisme, arrivaient à reconnaître l'impossibilité de la négation de l'existence de l'âme, et l'absurdité et l'insanité de leurs utopies!

CHAPITRE VII

DES PASSIONS ET DES SENTIMENTS

I

DES PASSIONS

L'univers, considéré dans son ensemble, est gouverné par des lois physiques et par des lois psychiques.

Les vrais savants qui ont étudié et observé les lois physiques, reconnaissent et proclament qu'elles sont toutes basées sur l'état régulier, sain et normal.

Aussi longtemps que rien n'est dérangé dans l'ordre des lois initiales, les phénomènes sont constants, réguliers, et peuvent se déduire ou se prévoir. Mais pour des causes dont les unes sont parfois connues, et d'autres fois inconnues, des dérangements surviennent, les phénomènes changent de caractère,

et on se trouve en face, soit de troubles dans le jeu régulier des grandes forces de la nature, soit de maladies dans les organismes.

M. Leverrier, environ un an avant sa mort, disait à l'académie des siences : l'*atmosphère est troublée*. Cela voulait dire que pour une cause inconnue, la régularité des phénomènes atmosphériques était momentanément interrompue; mais cela impliquait en même temps l'idée que les mouvements de l'atmospère sont soumis à des lois, et qu'ils ont leur état ordinaire ou normal.

L'anatomie observant l'homme dans son état normal, lui a reconnu cinq sens, des systèmes ostéologique, circulatoire, viscéral, nerveux et musculaire; sens et systèmes qui, à part les exceptions tératologiques, constituent l'état normal, constituent les lois anatomiques.

La physiologie observant, à son tour, les fonctions des organes anatomiques chez l'homme bien constitué et en état de santé, a reconnu qu'il existe un état normal dans le fonctionnement des organes. C'est de la régularité de ces fonctions que dérivent les lois physiologiques.

Pendant que la physiologie observait les phénomènes d'ordre régulier, pour découvrir les lois sur lesquelles elle devait s'asseoir, un nombre considérable de faits, d'un caractère anormal, se présentaient d'eux-mêmes et, fréquemment, embarrassaient l'observateur. Quand on en a eu composé des séries assez

nombreuses et assez importantes, on a constitué une science appelée *Pathologie*. La pathologie est donc basée sur l'observation de faits qui sont irréguliers et anormaux, et qui caractérisent un état ou une affection morbide de celui chez qui on les constate.

Si du monde physique nous passons dans le monde psychique, nous y reconnaîtrons le même caractère aux lois et aux phénomènes. Dans la psychologie, comme dans les sciences médicales, il y a l'état normal et l'état anormal, les phénomènes réguliers et les faits irréguliers, l'état sain et l'état morbide. Dans mon *Traité de Psychologie*, j'ai démontré exactement et complétement les *phénomènes de la pensée*, ainsi que l'existence et les fonctions des facultés de l'âme, dans l'état normal. J'y ai indiqué d'une manière qui ne pouvait pas être complète, les bases de la *Pathologie psychique*. J'y ai affirmé, et j'affirme ici de nouveau et de la façon la plus absolue, que ce que l'on appelle les *passions* en général, et les *mauvaises passions* en particulier, proviennent d'un état morbide de l'âme, ne sont ni ne sauraient être des parties intégrantes de l'être psychique humain, et constituent des faits d'ordre irrégulier, contingent ou éventuel. Le cadre des sens et des facultés de l'âme, que j'y ai donné, comprend, dans son fonctionnement, la totalité des actions normales pour l'homme. Ce cadre comprend toutes les facultés permanentes et inéluctables de tout être humain sain de corps et d'esprit; et j'ai dit, et je répète, que

les *mauvaises passions* ne sauraient faire partie des facultés intégrantes de notre âme (contrairement à l'assertion de tous les philosophes), par la raison décisive et péremptoire que tous les hommes les plus distingués, les plus vertueux et les plus complets dont l'histoire nous a conservé les noms, ont été exempts des *passions* dites *mauvaises*, telles que la colère, l'envie, la vengeance, etc.

Les mauvaises passions constituent donc la *pathologie* de l'âme. Leur traitement, leur thérapeutique, devra faire l'objet d'étude de tous les hommes qui ont ou qui auront souci de l'avenir de la société et de l'humanité. En tous cas, un premier pas à faire, et de tous le plus important, sera de reconnaître et d'enseigner les lois psychiques. La diffusion de ces lois fera connaître à l'homme social que son intérêt, envisagé à n'importe quel point de vue, est de rester honnête *quand même!* Il faut que tout membre de la société comprenne et sache bien que les jouissances morales et intellectuelles, et la satisfaction noble et charmante que donne l'idée du devoir accompli, sont bien préférables, bien plus grandes et bien plus avantageuses que celles qui consistent à se dégrader, à se vautrer dans les orgies et à nuire à son prochain.

Ce qu'on appelle *les besoins du cœur* sont des mots qui n'ont plus de sens depuis la création de la langue scientifique.

Bichat a commis une erreur regrettable en affirmant que les passions avaient leur origine dans les

mouvements des viscères. S'il en était ainsi, comme tous les hommes ont les mêmes viscères, il n'y aurait aucun homme exempt des mauvaises passions : or, on sait qu'il y a des hommes qui n'en ont aucune. Dans ses observations, il a pris l'effet pour la cause. Exemple : si un ivrogne-glouton a trop mangé et trop bu, le trouble qui survient dans son tube digestif ne provient pas de la constitution anatomique de son appareil organique; il provient de ce que ce malheureux a fait excès de boisson et de substance alimentaire. Autre exemple : un homme a un désir égoïste ou mal fondé ; ce désir est contrarié ; il entre dans une grande colère; il devient pâle, des contractions douloureuses ont lieu dans quelques viscères, la circulation du sang dans le cœur est troublée; il est de la plus claire évidence que ce ne sont pas les dérangements dans l'état ou les fonctions de son appareil organique qui ont causé la colère, mais que c'est la colère qui a causé les dérangements. Troisième exemple : un homme a un enfant qu'il aime de toute son âme; il apprend tout à coup la mort subite de cet enfant; l'émotion qu'il éprouve fait cesser les battements du cœur, et il meurt comme foudroyé. Ici encore, ce n'est pas parce que le cœur a cessé de battre qu'il a éprouvé l'émotion qui l'a tué ; c'est parce qu'il a éprouvé cette émotion que le cœur a cessé de battre.

Broussais renchérissant sur Bichat a dit que : « *la sensibilité est un produit nerveux, la passion un acte*

viscéral, et *l'intelligence une sécrétion cérébrale.* » Ce qu'a dit Broussais est vrai, excepté que : la sensibilité est une propriété et non un produit; que la passion n'est pas un acte viscéral, et que le cerveau ne sécrète pas l'intelligence.

Pour élucider la question des *passions*, il faut diviser en trois classes, les choses que l'on a renfermées jusqu'ici dans la signification de ce mot.

1° En dehors des fonctions des cinq sens de l'âme, fonctions qui répondent aux besoins principaux, constants et réguliers de notre être physique, il y a des émotions, des besoins, des mouvements, des agitations, etc., qui sont d'un caractère éventuel et accidentel, qui sont variés et dont le nombre est presque infini. Beaucoup de ces choses ont leur contraire, et presque toutes appartiennent au terme générique de *sentiments*. De ce nombre sont : la gratitude et l'ingratitude, l'estime et le mépris, l'espérance et la crainte, la confiance et la défiance, la générosité et l'égoïsme; le courage et la peur, l'admiration et le dédain, la joie et la tristesse, la pitié, la compassion, la charité, le regret, la honte, etc. Notre âme éprouve ces sentiments presque toujours éventuellement, et le plus souvent pour une cause objective. Ces choses font en quelque sorte partie de l'*atmosphère psychique;* et nous en subissons l'influence plus ou moins souvent, suivant les circonstances. Des faits à peu près analogues existent pour notre être physique. Sentir le froid et le chaud, le sec

ou l'humide; éprouver de la lourdeur, de la fatigue, des démangeaisons, de la lassitude, du bien-être, du malaise, sont des modifications, des mouvements et des agitations qui ne sont pas dus au fonctionnement direct de nos cinq sens physiques. L'éducation et la pratique de la raison, nous font éviter la plupart des sentiments mauvais ou pénibles, comme la gymnastique et la pratique de l'hygiène, nous font éviter les affections et les choses pénibles ou désagréables pour notre corps.

2° Il faut comprendre dans cette catégorie toutes les *mauvaises passions* provenant des abus. Nous avons des besoins physiques naturels qui demandent leur satisfaction légitime. Le sage est celui qui se renferme dans les limites de l'usage rationnel; celui qu'en tous temps on a appelé *un fou,* est celui qui franchit ces limites et tombe dans l'abus. C'est l'abus qui constitue les *mauvaises passions :* de la gloutonnerie, de l'ivrognerie, de la prostitution, etc. A côté des besoins naturels qui peuvent conduire à l'abus, il y a des besoins factices qui créent les *passions* pour le tabac, l'opium, les modes, etc. J'ai bien dit les modes. La mode est devenue une vraie *mauvaise passion* qui a jeté les femmes de notre époque dans les plus alarmantes conditions psychiques. Si on faisait une statistique exacte ou approximative pour arriver à connaître le chiffre de ce que la mode coûte annuellement à la société, on verrait qu'en supprimant les modes, et en adoptant un vêtement

confortable, gracieux, de bonne étoffe, même cher pourvu qu'il soit unique, on épargnerait une somme fabuleuse (des milliards) qui suffirait, à elle seule, à détruire la misère, le paupérisme, la prostitution et le crime.

Les béotiens de ce siècle troublé vont se récrier et me prendre pour un utopiste des plus fantasques, parce que je parle de vêtement unique, un pour les hommes et un pour les femmes; et ils vont se demander ce que deviendrait l'élégance du vêtement si on supprimait les modes? La mode repose sur le caprice de gens sans instruction et dépourvus de connaissances scientifiques et philosophiques. Les modes ne tiennent compte ni des saisons, ni des pays, ni des âges, ni des tempéraments, et constituent l'origine de nombreuses maladies. Les modes font perdre les grâces extérieures de la personnalité féminine; toutes nos dames se ressemblent et sont mises comme des poupées; et la distinction naturelle dont peut être douée une individualité est perdue; aujourd'hui, avec de l'argent on peut se mettre comme les princesses et les gens du grand monde. L'histoire nous a conservé les noms de femmes grecques et romaines, dont la coupe du vêtement ne changeait pas à chaque nouvelle lune comme cela se voit de nos jours, et dont cependant la beauté, l'élégance et la distinction ne se retrouvent plus chez les dames de notre époque. La mode fait perdre tous leurs avantages aux dames distinguées par l'éducation et l'ins-

truction; la femme d'un maraud ou d'un maroufle, juif ou chrétien, enrichi dans d'ignobles tripotages, pourra étaler plus de brillants qu'une dame du vrai monde comme il faut et créer de l'envie chez celle-ci : cela est écœurant, et prouve que les modes contribuent à détruire la dignité humaine et à matérialiser la présente génération.

3° Il y a une classe de *mauvaises passions* composées de sentiments ou de désirs factices, dont les causes n'existent ni dans l'être physique ni dans l'être psychique. Ce sont des désirs ou des sentiments faux, hors de nature, comme ceux que certains hommes éprouvent pour le tabac, l'opium et la mode : rien dans les conditions normales de notre vie corporelle ne justifie l'existence de ces trois passions. Les conditions de notre existence psychique n'expliquent ni ne justifient davantage les passions de l'orgueil, de l'envie, de la colère, etc. J'ai parlé de ces passions dans mon *Traité de Psychologie ;* j'en ai expliqué l'origine et le caractère dans les chapitres consacrés à la raison humaine ; j'y réfère mon lecteur.

Ces *mauvaises passions* peuvent être considérées comme des excroissances parasites sur l'âme. Un fait analogue a lieu sur le corps humain : les verrues, les loupes, les bourgeons sur le nez des ivrognes, etc., sont des excroissances de ce genre. Il va de soi que le mot excroissance est employé au figuré lorsqu'il s'applique à l'être psychique : que l'on ne croie pas

que cette observation soit une naïveté de ma part; si je ne l'avais pas faite il y a des gens ineptes qui n'auraient pas manqué de parler d'*excroissance psychique,* croyant faire de l'esprit à mes dépens.

II

DES SENTIMENTS

Les sentiments! Voici l'énigme inexpliquée jusqu'à ce jour. Voici le terrain sur lequel les enfants, les femmes et les poëtes ont pris leurs ébats en tous sens sans rencontrer de limites. Voici le jeu de patience (le *puzzle,* comme disent les Anglais), sur lequel des millions d'écrivains ont en vain essayé leur adresse. Voici l'arsenal qui a jusqu'ici constitué la réserve de tous ceux qui (orateurs ou écrivains) ne sachant plus où trouver de solides raisons pour appuyer une discussion sérieuse ou une démonstration, ont puisé des arguments et des sophismes dans l'intérêt de leur cause. Un exemple me fera comprendre.

M. Rouher, pendant le mois de juillet 1867, fit un discours pour défendre la politique que le gouvernement impérial avait suivie pendant la guerre du Mexique, dans l'affaire du Luxembourg, et pendant la campagne que la Prusse avait faite contre l'Au-

triche. M. Rouher défendait une cause difficile; mais il la défendait avec une remarquable outrecuidance. Il disait : « Je ne viens pas tracer ici une politique « nouvelle ; j'ai indiqué la politique que le gouver- « nement français s'honore d'avoir constamment « suivie. Ce n'est pas *désormais* qu'il agira ainsi : il « agira comme il a agi dans le passé. » Dans le cours de son argumentation, pour défendre cette savante et grandiose politique qui a conduit la France à Sedan, M. Rouher puisa largement, et pendant toute la durée de son discours, dans l'arsenal des *sentiments*. Il parla *du sentiment de conservation de la paix, du sentiment de la dignité et de la force du gouvernement de Napoléon III, du sentiment de la justice, du sentiment du droit, du sentiment exclusif de défense, du sentiment des intérêts, du sentiment de l'honneur*, etc. Il me semble qu'il est impossible de pousser plus loin l'abus et la confusion des mots et des choses ; appeler *sentiments :* la question *des intérêts matériels, la défense des frontières, la justice, la force et le droit*, c'est constituer une logomachie spéciale que l'on pourrait appeler : *la logomachie Rouhérienne.* Et dire qu'avec de pareils moyens on peut arriver à la renommée de grand orateur ! Nous vivons décidément dans la tour de Babel.

Pour avoir une idée de la confusion dans laquelle nous vivons relativement à la question des sentiments, le lecteur est prié d'ouvrir un grand dictionnaire et de voir les définitions que l'on a données

sur les mots *sentir* et *sentiments;* il verra que ces deux mots, employés au propre et au figuré, signifient tout ce que l'on veut : ce qui est une des causes principales du manque de précision dans les idées et dans le langage. Il verra, par exemple, que le verbe sentir est employé pour : comprendre, apercevoir, reconnaître, etc. Or, je le demande, quand on a à dire que l'on *comprend,* ou que l'on *aperçoit,* ou que l'on *reconnaît* une chose, pourquoi dire qu'on la *sent?* Les trois verbes ci-dessus ont un sens bien plus précis que le verbe sentir.

Pour mettre autant de clarté que possible dans la question des sentiments, et de clarté dans les idées et le langage, il est indispensable de partir d'un point fixe, c'est-à-dire des lois psychiques elles-mêmes. Cela nous permettra de diviser en quatre catégories les choses mal comprises que l'on a appelées jusqu'ici du nom de sentiments.

1° Il y a dans notre être psychique des phénomènes d'activité que l'on a considérés à tort comme des sentiments, et qui doivent être classés à part, ainsi qu'on le verra plus loin. J'ai écrit ce qui suit dans mon *Traité de Psychologie :*

« FACULTÉS DE L'AME. »

« Les principales divisions de l'âme humaine sont « les cinq sens qui suivent :

« L'INTELLIGENCE »

« La CONSCIENCE »

« La SYMPATHIE »

« La THÉODICÉE »

« La DIGNITÉ »

« Chaque sens se subdivise en un nombre plus « grand de facultés ou de notions, comme suit :

« L'INTELLIGENCE comprend les facultés de :

La *Mémoire*.

La *Volition*.

L'*Observation*.

La *Comparaison*.

La *Réflexion*.

La *Conception*.

« La CONSCIENCE comprend les notions d'*Equité*, de *Justice*, de *Probité* et de *Sincérité*.

« La SYMPATHIE comprend les facultés de :

« L'*Affection* entre l'homme et la femme.

« La *Paternité* ou *Maternité*.

« L'*Affection* filiale.

« L'*Amitié*.

« L'*Affection* pour l'humanité.

« La THÉODICÉE comprend :

« La *Notion* de Dieu, d'un Être qui est au-dessus « de nous par la puissance, l'intelligence, la sagesse.

« La *Notion* de l'immortalité de l'âme, compre- « nant conséquemment celle d'une vie ultérieure « ou ultra-mondaine.

« Les *Aspirations* vers Dieu, semblables à celles « d'un enfant vers son père ou sa mère. Ce sont les « manifestations réelles du sentiment religieux.

« La Dignité comprend :
« La *Notion* de l'indépendance.
« La *Notion* de l'émulation.
« La *Notion* de l'utile.
« La *Notion* du beau.
« La *Notion* du bien. »

Beaucoup de lecteurs vont se dire d'abord que l'activité des trois *sens*, de la *Sympathie*, de la *Théodicée* et de la *Dignité*, est basée sur des sentiments. Il n'y a ici qu'une apparence. Les causes des mouvements de ces trois Sens sont toujours subjectives et proviennent de fonctions régulières, constantes et nécessaires d'un certain nombre de facultés de l'âme. Il n'y a rien là qui ait un caractère objectif, contingent, accidentel. Tous les hommes ont ces trois Sens ; et les fonctions de ces trois Sens ont pour effet de produire, non pas des sentiments éventuels, mais des notions claires, précises et indispensables à notre vie psychique. Il y a une différence importante et capitale entre ce que nous fait éprouver l'activité de ces trois *Sens* et ce que nous appelons un *sentiment* dans le sens propre du mot. Un homme complet peut ne jamais éprouver la *gratitude* ni la *tristesse*, si personne ne lui a jamais rendu de service ou n'a voulu lui faire du bien, ou si jamais aucune cause ne l'a attristé : on voit par là que ces deux *sentiments* sont dus à l'accident ; tandis que tous les hommes bien développés éprouvent néces-

sairement, et en eux-mêmes, les besoins impliqués dans le fonctionnement des trois *Sens* en question. Que l'on persiste, malgré tout, à les appeler, bien à tort, des sentiments, soit : ce sera une erreur qui ne pourra pas produire des effets bien nuisibles, pourvu que l'on distingue et qu'on s'entende.

2° Les *vrais sentiments* sont ceux que l'on a considérés à tort comme des *passions*, et dont la production est accidentelle, tels que : joie et tristesse, espérance et crainte, etc. (J'en ai parlé à l'article des passions.) Ceux-ci n'ont pas leur source directe dans les *Sens* de l'âme (pas plus que le bien-être et le malaise ne résident dans un sens physique spécial) et constituent en quelque sorte, ainsi que je l'ai dit plus haut, l'atmosphère psychique dans laquelle se meut l'âme humaine.

3° Les *mauvaises passions*, dont la description a été donnée il n'y a qu'un instant. Ce sont des besoins factices, des désirs malsains, c'est-à-dire des *sentiments* morbides que la logique et la psychologie blâment, réprouvent et condamnent, et que l'application des lois psychiques fera disparaître, comme la découverte des lois physiques et physiologiques a fait disparaître l'astrologie, l'alchimie et la médecine empirique.

4° L'objet principal de cet article sur les *sentiments* se trouve dans ce qui va suivre.

Tout ce qui peut affecter notre esprit, tout ce qui constitue le bagage ou la somme des connaissances humaines, à l'exception des *sentiments vrais* décrits

dans le paragraphe 2° ci-dessus, doit ou peut se réduire, par le travail des facultés psychiques, en pensées, ou en idées, ou en notions précises.

En d'autres termes, toutes les sensations que nous éprouvons, et qui ont assez d'énergie pour créer une perception claire (il y a des sensations trop faibles et trop vagues pour créer une vraie perception ; comme il arrive quelquefois qu'on touche quelqu'un d'une manière si légère que la personne touchée n'a pas senti, ou est dans le doute s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu un contact sur elle), doivent ou peuvent se transformer en idées nettes et précises, si elles sont soumises au creuset de la raison.

Il n'en est pas toujours ainsi : loin de là. Il arrive fréquemment que notre esprit laisse passer à côté de lui, sans s'en occuper d'une manière particulière, non-seulement les sensations et les perceptions trop légères de leur nature, mais celles aussi qui l'ont frappé distinctement. Dans ce cas-ci, ce qui est arrêté, soit dans la sensation, soit dans la perception, et qui était destiné à pénétrer dans l'âme pour y être réduit en pensée ou en idée claire, reste dans un état vague et indécis que l'on appelle *sentiment*. On pourrait l'appeler : *criblure, reste* ou *résidu* de la sensation et de la perception.

Les hommes qui ont développé plus ou moins intégralement toutes leurs facultés psychiques, et qui se sont habitués à un travail intellectuel énergique, transforment en pensées ou en idées, presque tout ce

qui arrive à leur esprit, et qui est relatif aux choses et aux connaissances utiles. Ce sont des hommes de haute raison, qui dominent d'une hauteur très-importante leurs contemporains, et auxquels la société a recours quelquefois dans les moments de crise.

Pour faire passer les perceptions à l'état de pensées ou d'idées, il faut du travail intellectuel vrai et sérieux. Or, il paraît qu'un nombre trop considérable de gens éprouvent une répugnance invincible, disent-ils, pour ce genre de travail ; les uns par indolence, les autres par une illusion très-nuisible qu'il est temps de dissiper.

On ne peut avoir de pensées ou d'idées bien nettes sur les choses que lorsque l'esprit se les est assimilées, c'est-à-dire, que lorsqu'on les a soumises à l'observation et à l'analyse des facultés psychiques. Si cette analyse n'a pas lieu, on n'a, en fait de connaissances, que les *sentiments* en question ; on n'a que les *résidus* des sensations et des perceptions.

On entend chaque jour des personnes qui parlent de choses qu'elles croient connaître ; on comprend qu'elles n'en ont qu'un sentiment vague. Si on leur demande d'en donner une définition, ou seulement quelques idées précises (ce qui est moins difficile), elles sont étonnées d'abord, ensuite *vexées*, de ne pouvoir le faire. Elles sont dans la situation où se trouvait saint Augustin, qui disait : « Si je pense au « temps, je crois savoir ce qu'il est; si on me « demande ce qu'il est, je n'en sais rien. »

Quand les hommes connaîtront les lois psychiques, et qu'ils auront étudié avec quelque attention l'histoire de la psychologie humaine, ils verront distinctement que l'esprit humain a vécu jusqu'à ce jour dans un brouillard psychique composé des *sentiments* dont nous parlons, c'est-à-dire, composé des *résidus* de sensations ou de perceptions; il n'y a d'exceptions à la généralité de ce fait que pour les notions dont nous ont dotés les sciences exactes.

Ceux qui aiment à vivre dans ce brouillard psychique, dans ces *sentiments* et ces *résidus*, sont principalement les enfants, les femmes, les hommes indolents et les poëtes. Ce *far-niente* de l'esprit a été flatté et entretenu par les poëtes de tous les âges et de tous les pays. Les peuples se sont trompés quand ils ont cru que les poëtes étaient des hommes supérieurs, doués de prévision presque divine, capables de voir dans l'avenir, et d'enseigner à l'humanité et à la société la voie qu'elles ont à suivre. Les poëtes sont de grands enfants dont les facultés intellectuelles sont faibles; qui ont une répugnance instinctive pour l'acquisition des notions scientifiques et philosophiques par le travail énergique de la raison, et qui ont tiré leurs productions principales des sentiments qu'ils éprouvaient au moment où leur muse s'exerçait. La poésie sortant de son domaine (et elle en a un), a chanté les vices, les mauvaises passions, le fanatisme religieux, la tyrannie et la tuerie humaine. La poésie a pour mission de chanter les

vraies vertus humaines : les joies de la famille, la fraternité entre les hommes, la charité, la bienveillance, le bien, le beau, l'émulation, etc.

Nous avons un nombre très-considérable de mots qui représentent des idées bien définies, précises, acceptées, et tombées dans le domaine public. L'idée de la force d'un État, par exemple, est représentée par une quantité déterminée de fusils, de canons, de régiments, etc. ; toutes choses qui sont du domaine de l'arithmétique, et non du sentiment. De même l'idée du droit est représentée par des lois faites en plus ou moins grand nombre par les assemblées législatives ; or, une loi est une chose déterminée et positive, qui n'a pas le moindre rapport avec le sentiment. Un mensonge est un fait ou un acte accompli. Un tronçon est une partie coupée, détachée d'un objet quelconque. M. Rouher, dans le discours mentionné plus haut, a parlé du sentiment de la force et du sentiment du droit : que dirait-il si quelqu'un parlait du sentiment du mensonge et du sentiment des tronçons ? Ce ne serait cependant pas plus illogique dans un cas que dans l'autre.

Les vrais sentiments sont l'apanage de tous les hommes ; nous aurons beau développer nos facultés psychiques, mûrir notre raison, et transformer nos sensations et nos perceptions utiles en pensées et en idées, nous aurons toujours en partage les belles vertus et les nobles sentiments pour reposer notre esprit et délecter notre âme dans les moments de

loisir que nous pouvons nous donner. Et j'ose dire que l'homme jouit d'autant plus des *vrais sentiments* qu'il possède moins de *résidus* de perceptions : j'irai même jusqu'à dire que c'est cet homme-là qui est le vrai dilettante des sentiments nobles.

Avant de finir je dirai de nouveau que moins on raisonne, et plus on reste enfant. Plus on garde les perceptions à l'état de *sentiments-résidus*, et plus on vit comme les enfants; et moins aussi on développe les facultés psychiques. Les hommes de grande culture intellectuelle et de haute raison, ne gardent presque rien à l'état de *sentiment-résidu ;* et néanmoins, ainsi que je viens de le dire, ils ont autant et même plus de jouissances que les autres; ajoutons, de plus, que chacun reconnaît la supériorité de leur esprit, de leurs mérites et de leur raison. H. de Balzac a touché le point le plus profond du faux et de l'absurde quand il a dit : « Raisonner là où il faut sentir est le propre des âmes sans portée. »

L'esprit des masses est encore mû et dirigé par les choses vagues et irraisonnées que j'ai appelées des *sentiments-résidus ;* c'est ce qui explique pourquoi il est si facile d'y infiltrer des préjugés, pourquoi il en est si rempli, et pourquoi il est si difficile de les en extirper. La connaissance et l'application des lois psychiques sont les seules choses capables de faire fondre tous ces préjugés.

LIVRE III

NATURE ET DIEU

CHAPITRE I

DÉFINITION DE LA NATURE

J'ai cru, à tort ou à raison, que si je n'écrivais pas le *Livre II* de mon présent travail, il me serait presque impossible d'expliquer clairement ce qui va suivre.

En lisant les auteurs classiques, les poëtes, les historiens, les moralistes, les philosophes, les métaphysiciens, les naturalistes et les économistes, j'ai remarqué que, non-seulement ils avaient tous des idées différentes sur la nature, mais que tous, en même temps, en avaient une idée fausse. Or, toutes ces idées fausses constituent autant de préjugés et d'erreurs qu'il est bien difficile sinon impossible de détruire. La difficulté de ma tâche est d'autant plus grande que pour donner, soit une définition acceptable de la nature, soit pour en donner au moins une

idée nette et précise, le sujet étant abstrait, je manque d'un terrain solide pour baser une démonstration. Les manifestations de la nature sont tellement nombreuses et fréquentes que notre esprit en est aussi surpris qu'ébloui ; nous en avons sans cesse des milliers sous les yeux. Et cependant si on nous demande ce qu'est la nature, nous ne pouvons pas en donner une définition directe et succincte, comme nous pouvons le faire pour tant de choses qui sont tangibles à un ou à plusieurs de nos sens physiques. C'est que la question est vaste; on peut dire qu'elle touche à tout ce qui nous concerne, à toutes nos connaissances, et à toutes les parties du monde physique sans exception : là est la cause probable des méprises si profondes et si radicales, de la part de tant de grands écrivains, relativement à l'action et aux fonctions de la nature; et la cause probable aussi pour laquelle un si grand nombre de métaphysiciens ont confondu la nature avec Dieu, ou plutôt, ont pris la nature pour Dieu même. Malthus a confondu la nature avec Dieu. Darwin, dans son système, a tout simplement substitué la *sélection naturelle* à la nature. Et l'UN-TOUT, ou le TOUT-UN-INCONSCIENT de M. E. de Hartmann, n'est autre chose que la nature.

Pour bien comprendre ce qu'est la nature, il nous faut considérer l'homme isolément, et observer attentivement ce qui se passe chez lui. Et pour que cette observation puisse donner tous les résultats que nous en attendons, il est nécessaire qu'elle soit faite sans

parti pris et en dehors de tout préjugé ; il est nécessaire qu'elle soit faite par un penseur qui ne soit exclusivement ni un théologien, ni un physiologiste, ni un naturaliste, ni un physicien, ni un métaphysicien, etc. ; il est nécessaire, en d'autres termes, qu'elle soit faite par les moyens que nous offre la philosophie.

Que voyons-nous d'abord chez l'homme? L'union de deux êtres, l'un physique, l'autre psychique. Des manifestations de deux ordres, dont les unes sont du ressort de la physiologie, et les autres de celui de la psychologie.

La physiologie a étendu ses investigations d'une manière considérable pendant ces dernières années. On la divise en plusieurs branches : Physiologie animale, physiologie végétale, physiologie spéciale, physiologie comparée, physiologie générale, physiologie humaine, etc. Nous ne parlerons pour le moment que de la physiologie humaine; et nous en exclurons les idées de système que certains physiologistes y ont introduites : telles que celles qui ont trait à l'*animisme,* au *mécanisme,* au *vitalisme*, etc.

Réduite à ses proportions rationnelles, que nous enseigne la physiologie humaine? Elle nous montre que le corps de l'homme est composé d'organes spéciaux, et elle nous fait voir que chacun de ces organes a des fonctions spéciales à remplir. Elle nous explique le rôle qu'ont à jouer les cinq sens physiques, ainsi que le rôle des systèmes ostéologique,

circulatoire, splanchnique, musculaire, nerveux, respiratoire, digestif, etc.

La physiologie humaine a un champ d'action qui lui est propre. Tant qu'elle reste sur son terrain exclusif, elle fait des découvertes admirables, elle nous instruit, et elle nous explique une foule de phénomènes qui réjouissent l'esprit de tous ceux qui aiment à pénétrer les secrets de la nature.

Le physiologiste observe ce qui est tangible à l'homme par ses sens physiques : ce qu'il peut voir, toucher, entendre, sentir, goûter, etc.

1° Il observe que les hommes normalement constitués sont pourvus, chacun, du même nombre de sens physiques, du même nombre d'os, et du même nombre des principaux nerfs, muscles, viscères, etc.

2° Il observe avec ses yeux et ses instruments la cellule des tissus, celle des os, celle du sang, celle des nerfs, etc., et il reconnaît que dans chacune de ces différentes parties de l'organisme humain, les cellules se ressemblent.

3° Il observe que dans l'état normal les sécrétions de certains tissus, glandes ou viscères, sont toujours identiques à elles-mêmes ; que le foie de l'un sécrète de la bile qui ressemble à la bile sécrétée par le foie de l'autre; que le suc gastrique sécrété par l'estomac de l'un est semblable au suc gastrique que sécrète l'estomac de l'autre, etc.

4° Il reconnaît, enfin, que la constitution anatomique et physiologique est la même chez tous les

hommes. Il reconnaît que nous avons tous les mêmes besoins; que nous éprouvons tous la faim et la soif, le chaud et le froid; et que, par ce qu'on appelle l'appareil de la vie organique, les fonctions de la nutrition, de la sécrétion, de la circulation, de la digestion et de la respiration, s'opèrent chez les uns comme chez les autres.

Les fonctions et les phénomènes physiologiques que nous avons décrits jusqu'ici, sont d'un caractère spécial; ils se rapportent à ce qu'on appelle la vie végétative, la vie organique et la vie animale. Ces phénomènes constituent ce que l'on pourrait appeler la *partie simple ou élémentaire* de la physiologie; ils s'accomplissent sans que notre esprit, sans que le moi humain ait à intervenir. Quand nous dormons, par exemple, les fonctions de la circulation, de l'élaboration du chyle et de la respiration, s'accomplissent sans que notre âme y participe en aucune façon. Ces fonctions s'accomplissent en vertu des lois pures de la physiologie; en vertu des propriétés, des forces impulsives et des lois initiales que chaque organisme possède; en vertu des lois qui dirigent les forces et le mouvement dans la matière organisée. Les effets de ces propriétés, ces fonctions, ces mouvements, le jeu de ces forces, ne relèvent que de la physiologie propre ou élémentaire : ne relèvent, dirai-je ici, par anticipation, que des lois propres de la nature.

A côté et en dehors des phénomènes qui appar-

tiennent exclusivement à la physiologie, il y a ceux qui relèvent et qui dépendent du monde et des lois psychiques; il y a la vie et les manifestations propres de l'âme, qui sont indépendantes des lois physiques ou physiologiques. Ces lois sont énumérées et démontrées dans mon *Traité de Psychologie;* le lecteur ne peut pas exiger que je les rapporte ici; et tant que l'on ne m'aura pas prouvé qu'elles sont fausses, j'ai le droit de les considérer comme exactes, et de m'appuyer sur elles pour faire la démonstration qui va suivre.

Je pars donc de ce fait positif, qu'il y a chez l'homme deux ordres de phénomènes distincts et bien caractéristiques :

1° Les phénomènes physiologiques qui sont dus, ainsi que je l'ai dit ci-dessus, aux forces impulsives et aux lois initiales dont chaque organisme est doué. Ici, c'est la nature qui agit : ces lois et ces forces lui appartiennent.

2° Les phénomènes qui sont dus aux forces et aux lois psychiques, c'est-à-dire, qui concernent exclusivement l'âme humaine. Ceux-ci sont en dehors de l'action de la nature. Notre corps peut souffrir d'une brûlure causée par la foudre, ou d'une plaie causée par le froid; et pendant cet état de dérangement et de souffrance physiques, notre âme peut travailler activement et produire des idées nouvelles et sublimes.

Il résulte des deux faits ci-dessus, que le corps de l'homme est soumis aux lois physiologiques (ce qui

veut dire : aux lois de la nature), et qu'il en subit l'influence à chaque moment de son existence.

Il en résulte encore que l'âme n'est pas soumise directement à ces lois et à ces influences de la nature ; qu'elle reste maîtresse d'elle-même dans le corps qu'elle habite ; qu'elle dirige le travail de ses facultés où, comme et quand il lui plaît ; et qu'elle ne subit, que d'une manière lointaine et très-indirecte, l'influence de l'état physiologique ou pathologique du corps, et celle de l'état atmosphérique et météorologique du globe. On voit des âmes dont la trempe, la vigueur et le développement sont tels, que le travail des facultés reste actif, et le produit des idées très-important, jusqu'au jour où l'être physique usé et épuisé cesse d'exister.

Le corps est soumis à une décadence fatale qui le conduit à la fin de son existence dont la durée normale est limitée ; cette durée serait beaucoup plus longue si l'homme social ne faisait pas d'excès de tous genres, s'il connaissait les lois physiologiques s'il observait les lois de l'hygiène, et s'il n'était pas soumis à certaines influences, funestes ou morbides, qui proviennent soit d'un mauvais état du sol, soit de perturbations atmosphériques ou météorologiques. Tout homme instruit qui a de la raison reconnaît que l'âme veille ou doit veiller à la conservation du corps, et lui faire éviter les maladies en vivant sobrement et en se conformant aux règles de l'hygiène et de la raison.

Si on a bien compris ce qui précède, nous dirons maintenant que ce que l'on entend par *physiologie* lorsqu'il s'agit de l'homme, on doit l'étendre et l'appliquer au mot *nature* lorsqu'il est question du monde physique sur le globe. Le mot *physiologie générale* représentera donc ici la même idée exactement que celle qui est représentée par le mot *nature*.

La terre est un astre sur lequel la vie est organisée de mille manières différentes, sur lequel il y a une variété presque innombrable de plantes et d'animaux.

Mon intention n'est pas de faire ici de la cosmogénie, ni de parler de notre globe en lui et pour lui, mais seulement d'établir la différence qu'il y a entre Dieu et la nature. Cela entendu, je reviens à mon sujet.

Au point de vue de la *Physiologie générale* et de la physiologie spéciale, l'entretien de la vie chez tous les êtres qui en sont doués sur la terre, dépend de la direction des grandes forces cosmologiques qui nous entourent : atmosphère, eaux, terres, chaleur, électricité, magnétisme, gravitation, etc. Tous les phénomènes généraux qui dépendent de l'impulsion donnée à ces grandes forces, le mouvement initial général qui en dépend, celui qui est relatif à la vie animale, à la végétation, aux eaux, à l'atmosphère, etc.; tous ces grands phénomènes d'impulsion, disons-nous, considérés en eux-mêmes,

et en dehors de toute intervention directe ou spéciale de la part de celui qui possède la raison et le pouvoir suprêmes, correspondent aux phénomènes appelés *physiologiques* chez l'homme, et constituent, pour ce qui concerne le monde physique général du globe, ce qu'on appelle : la *nature.*

Le mot *nature* (ou *physiologie générale*, ou *physiologie du globe*) signifie donc l'ensemble des phénomènes généraux appartenant au monde physique, et dépendant de mouvements imprimés et de lois établies par le grand Directeur des forces physiques générales, phénomènes dans lesquels n'intervient pas l'action directe du Créateur. Les lois de la *nature,* comme les lois de la pure physiologie, agissent donc d'elles-mêmes, quant à la continuation du mouvement initial imprimé, comme en balistique un projectile suit sa course jusqu'à la fin, en vertu d'un mouvement qui lui a été imprimé par une force impulsive. C'est ce qui a fait dire, en termes oiseux et insignifiants, que la nature est aveugle. La nature ne peut pas plus être aveugle que la physiologie, puisque l'une et l'autre signifient un ensemble de phénomènes produits par les lois qui régissent le monde physique.

La physiologie humaine, il faut le répéter, n'est autre chose que l'enregistrement d'un certain nombre de lois de la nature appliquées à l'organisme de l'homme; et ces lois nous font voir qu'il y a un mouvement initial imprimé à notre machine corpo-

relle, par l'application des forces physiques, comme nous voyons un mouvement initial appliqué à une pendule qui n'a besoin d'être remontée que chaque quinzaine.

Nous allons maintenant sortir de l'homme pour entrer dans le grand domaine de la *nature ;* ou, en d'autres termes, sortir de la physiologie humaine pour entrer dans la *physiologie générale.*

Qu'est-ce que la nature (ou la physiologie générale), considérée au point de vue le plus étendu ? Le moment est venu de s'expliquer. Il faut éviter les confusions et ne pas prendre le contenant pour le contenu.

J'ouvre un dictionnaire, et j'y trouve :

« Nature (*natura;* lat.). Universalité des choses créées. »

J'en ouvre un autre, et je trouve :

« Nature (de *nasci,* naître). Ce mot signifie 1° l'en-
« semble de tous les êtres qui composent l'univers ;
« 2° l'ensemble des propriétés qu'un être tient de sa
« naissance, de son organisation, de sa conforma-
« tion primitive ; 3° le système des forces et des
« lois qui président à l'existence des choses, à
« la succession des êtres. Certains philosophes,
« personnifiant la nature, en ont fait une force
« nécessaire, mais aveugle, cause universelle et
« toute-puissante par laquelle ils ont entendu tout
« expliquer. »

Cette dernière définition nous fait voir que le con-

tenant y est confondu avec le contenu, absolument comme si quelqu'un confondait l'homme avec la physiologie humaine. Elle nous fait voir également que nombre de philosophes ont pris la nature pour une divinité aveugle, mais toute-puissante : Schopenhauer et M. de Hartmann se sont inspirés de cette manière de voir ; et ils accusent la nature de tromper les hommes, ils parlent de ses ruses et de son machiavélisme. Tout cela est insensé.

La nature, comme elle a été comprise jusqu'ici, a donc une signification vague et fausse, puisque le mot vient de l'idée de *naître*, et qu'il signifie tout à la fois : l'ensemble des *êtres* qui composent l'univers, l'ensemble des propriétés dont ils sont doués, et le système des forces et des lois qui président à leur existence et à leur succession.

Si un mot pouvait être malheureux en naissant, le mot *nature* serait dans ce cas. On lui a fait signifier, dès le principe, des choses contraires, dont les unes sont fausses et les autres absurdes. C'est ce qui a fait qu'il a été jusqu'ici une sorte de logogriphe ou d'énigme indéchiffrable. C'est ce qui fait également que ceux qui, de nos jours, tentent de faire directement un pas en avant pour pénétrer dans ce qu'on appelle les mystères ou les secrets de la nature, trouvant ce mot sur leur passage, sont arrêtés comme l'étaient certains voyageurs par le sphinx pendant les temps mythologiques.

On dit que la nature est l'ensemble de toutes les

choses ou de tous les êtres : qu'est-ce qu'une chose, et qu'est-ce qu'un être?

On définit la *chose* ainsi : « Tout être inanimé; « tout être physique, métaphysique ou moral; tous « les êtres, excepté Dieu et les créatures animées. »

L'*être* est défini comme suit : « Manière d'être; « ce qui constitue un individu; la personne, la chose « qui est. »

Indépendamment des contradictions qui existent dans les définitions de ces deux mots, on voit que leur signification est bien vague; et on doit admettre que si leur emploi est fréquent et indispensable dans le langage usuel, il faudrait au moins avoir la précaution d'exclure de la science et de la philosophie le mot *nature*, dont la signification est basée sur celle des deux mots : *chose* et *être*.

Locke a dit que les rognures d'ongle sont des *êtres*. Or, les rognures d'ongle, l'homme et notre globe, sous le nom d'*êtres*, et dans la forme d'une *olla podrida*, nous sont servis sur une même assiette qu'on appelle la *nature*.

Les idées représentées par les mots : *chose, être* et *nature*, manquent de précision philosophique et scientifique, et ressemblent aux perceptions que l'âme ne s'est pas assimilées, et que j'ai appelées *sentiments-résidus*.

Je sais que l'idée vague représentée par le mot *nature* est imprimée si profondément dans l'esprit humain, qu'il sera impossible de l'en extirper avant

d'avoir donné au langage de l'homme la précision qui lui manque : et il s'écoulera des siècles avant que nous en arrivions-là. Mais, en attendant, on peut lui adjoindre une idée, et la lui substituer, au besoin, peu à peu : cette idée est celle de *création*. Nous donnerons à ce mot *création*, cette simple signification : *tout ce qui existe*. Nous aurons ainsi un synonyme pour le mot *nature*, qui nous permettra de nous expliquer.

Le lecteur va voir que les considérations qui précèdent étaient indispensables.

Nous avons vu que la physiologie humaine n'était qu'une partie des lois de la *nature* ou de la *création*, appliquées à l'homme. Et nous avons dit qu'en sortant de l'homme on entrait dans la *physiologie générale*, qui concerne la *nature* ou la *création*.

Qu'est la *physiologie générale?*

C'est l'ensemble des lois qui régissent le monde physique ; dans le cadre de ces lois se trouvent celles de la physiologie humaine. Toutes les sciences exactes sont basées sur un certain nombre de ces lois.

La *nature*, c'est-à-dire la *création*, se compose de bien des parties ayant chacune ses propriétés et son rôle à remplir dans l'ensemble du mouvement général et des phénomènes généraux. L'objet de chaque science exacte est d'étudier les phénomènes et les lois concernant chacune de ces parties. Ainsi, les sciences médicales (anatomie, physiologie, pathologie, etc.), la botanique (phytologie), la zoologie, la

chimie, la mathématique, l'astronomie, la physique avec toutes ses branches (dynamique, acoustique, optique, électro-magnétisme, électro-dynamique, thermo-magnétisme, etc.), la minéralogie, la géographie, l'hydrographie, etc.; et, indirectement, la psychologie, l'ethnographie et l'anthropologie; toutes ces sciences, disons-nous, ont pour objet, chacune en ce qui la concerne, de nous faire connaître les lois qui régissent la matière et le monde physique, ainsi que les phénomènes dérivant de la chaleur, de la lumière, de l'électricité, du magnétisme, de la pesanteur, etc., etc.

Or, l'ensemble de toutes ces lois, de tous ces phénomènes, de toutes ces propriétés, doit avoir un but. Ce but existe en effet : c'est de nous expliquer les causes des faits qui se produisent dans la nature (création), et de nous montrer des faits *constants* quand les causes ne peuvent se découvrir. Il arrive que ces faits constants se produisent sans qu'on puisse en indiquer la cause. M. Faye disait à l'Académie des sciences, le 25 octobre 1877 : « Vous avez en-
« tendu parler de la thermo-dynamique. Cette science
« nouvelle nous montre que, d'un bout à l'autre de
« l'univers, la chaleur se transforme incessamment
« en force, et la force en chaleur : équivalent pour
« équivalent. Le comment, le pourquoi est un mys-
« tère auquel on tâche de suppléer par des hypo-
« thèses; mais le phénomène lui-même est une
« réalité devenue familière. Cette science nous aide

« à comprendre que la chaleur du soleil est ici-bas « la source de toute vie et de tout mouvement. »

Pour terminer, je puis donc dire que l'ensemble de toutes les sciences exactes constitue la *physiologie générale;* et que la physiologie générale a pour objet de nous faire connaître les lois qui régissent la matière ou le monde physique, c'est-à-dire la nature ou la création, ou de nous faire connaître les phénomènes lorsque les causes ne peuvent se découvrir.

On voit donc que la nature n'est pas une divinité, ni surtout une divinité rusée, fourbe, malfaisante, machiavélique. Il n'y aura aucun inconvénient à conserver le mot *nature* dans la langue usuelle et littéraire, en lui faisant signifier toutes les grâces et tous les charmes du monde extérieur. En parlant de la beauté des oiseaux, de certains insectes et des fleurs; en parlant du pittoresque de certains sites; en parlant de la magnificence de certains couchers de soleil, etc., le poëte, ravi et plein d'admiration, pourra s'écrier : *Oh! que la nature est belle!* Mais dans la langue scientifique et philosophique, on fera bien de substituer le mot de *création* à celui de *nature :* ce sera un autre hochet arraché des mains de la métaphysique; hochet dont elle s'est servi comme d'une marotte pour berner la raison humaine.

CHAPITRE II

DIEU

Dieu est dans la Création (nature) comme l'âme de l'homme est dans son être physique.

Notre âme dirige les actions de notre corps comme Dieu dirige les grands mouvements de la Création.

Nous n'avons jamais vu l'âme humaine, nous ne la verrons jamais pendant notre vie terrestre, et cependant nous savons qu'elle existe : j'ai démontré son existence d'une manière absolue dans mon *Traite de Psychologie*, par le moyen de mes trois tangentes, principalement par celle que j'ai appelée le *Jet-Spontané*. Dieu, bien que nous ne puissions pas le voir, existe dans la Création comme l'âme dans le corps humain.

Les lois physiologiques de notre être matériel sont à notre âme ce que les lois physiques de la Création (nature) sont à Dieu : cette équation est parfaite.

Quand, dans l'être psychique d'un homme, la démence a remplacé la raison, son corps devient une masse ou un organisme inutile; et s'il est livré à lui-même, de graves désordres surviennent, bien que les lois physiologiques de son organisme continuent d'exister. Des désordres adéquats ou analogues surviendraient dans la *Création* ou la *nature*, si Dieu cessait de diriger les lois auxquelles sont soumises les grandes forces physiques au milieu desquelles nous vivons; les éléments du monde matériel entreraient dans une perturbation effroyable dont nous ne pouvons avoir qu'une faible idée.

Ils sont bien vains les savants qui croient tout savoir, qui s'imaginent posséder les secrets de la vie dans la création, et qui croient pouvoir supprimer Dieu par un trait de plume, comme ils pensent avoir supprimé l'âme humaine! Pauvres esprits égarés par la présomption et la vanité, ils se regimbent contre les lois de la raison, comme certains chevaux ruent et se cabrent lorsqu'on leur fait sentir le frein et l'éperon.

Nous marchons vers une catastrophe sociale des plus redoutables, qui se verra bientôt si les lois psychiques ne sont pas reconnues et appliquées. Les matérialistes travaillent avec une ardeur dévorante à leur œuvre de destruction. Et ce qu'il y a de plus lamentable, c'est que des savants conservateurs, animés des meilleures intentions, appuient d'une manière inconsciente les théories matérialistes; en

voici un exemple pris entre mille de même espèce :

M. Faye, dans le remarquable discours dont nous avons parlé au chapitre précédent, a dit que : *la chaleur du soleil est ici-bas la source de toute vie et de tout mouvement.*

M. Faye s'est tenu en dehors du courant matérialiste de notre époque. C'est un savant auquel son génie et ses travaux ont conquis la déférence et l'admiration de tout le monde, et de l'écrivain en particulier, qui est désolé de se trouver en contradiction avec lui. Mais je me crois dans l'obligation de lui demander : 1° *s'il* connaît les secrets de la vie; 2° s'il les connaît, pourquoi il ne les a pas donnés; 3° s'il ne les connaît pas, pourquoi il a fait l'affirmation ci-dessus. Nul savant, nul métaphysicien n'a été jusqu'ici capable de donner une définition de la vie, j'entends une définition nous faisant tout à la fois connaître ses secrets et comprendre ce qu'elle est. L'assertion de M. Faye implique que la *source de la vie est toute matérielle :* ce qui n'est pas, ni ne saurait être. Si cela était, la science pourrait un jour arriver à connaître la source et les secrets de la vie : elle n'en arrivera jamais là, parce que les causes de la vie sont à la fois physiques et psychiques. Jamais la science ne connaîtra les secrets de l'union de l'âme avec le corps. Dans mon *Traité de Psychologie* j'ai donné, sur la vie, une définition qui n'en indique pas les secrets (et pour cause), mais qui satisfait l'es-

prit dans la mesure du possible ; je la reproduis ici :

« L'essence de la vie est un de ces grands mys-
« tères que nul homme ne sera jamais capable de
« démontrer.

« La vie est le produit de la mise en action et de
« la direction des forces vives, intimes et combinées
« du monde physique et du monde psychique. C'est
« le résultat d'un travail divin ; c'est l'œuvre du
« Créateur. »

Un des éléments physiques qui entrent dans la combinaison de ce qu'on appelle *la vie* provient certainement de la chaleur du soleil ; mais j'estime qu'il y a d'autres éléments physiques dans cette combinaison ; et il y a de plus tous les éléments psychiques.

Parmi les grands hommes qui ont donné le plus d'illustration et le plus de vraie gloire à l'humanité, il n'y en a pas eu qui aient possédé combinément plus de science, de savoir, de génie et de raison philosophique que Louis Agassiz. Eh bien ! ce vaste esprit observant, comparant et réfléchissant, avec son puissant intellect sur les lois de la Création a reconnu et répété des milliers de fois, que plus il pénétrait dans la combinaison de ces lois, et plus il reconnaissait qu'elles sont soumises à un ordre parfait, à un plan d'ensemble merveilleux révélant la direction d'un Ordonnateur Suprême. Les matérialistes nient la sagesse et la direction de ces lois, et disent que c'est le hasard, ou le jeu aveugle des

forces physiques, qui produit les merveilles de la Création et en maintient l'ordre.

Le travail de l'esprit humain (que pour mon compte j'estime grandement) est bien peu de chose, si on le compare au travail divin. Si, cependant, les forces dont l'homme dispose étaient livrées au hasard, si sa raison ne lui indiquait pas la nécessité de les employer et la manière de les diriger, ferions-nous jamais quelque chose qui eût de l'ordre et de la suite, quelque chose de scientifique? Est-ce au hasard que sont dus nos Traités des sciences, les chronomètres, et tous ces instruments d'optique qui nous permettent d'observer le commencement des merveilles du macrocosme et du microcosme? Est-ce le hasard, ou le jeu aveugle des forces, qui a assemblé les différentes pièces dont sont composés nos monuments, nos ponts, nos locomotives, nos steamers, nos télégraphes, etc.? Si les matérialistes persistent à affirmer que c'est le hasard, ou le jeu aveugle des forces de l'esprit humain, qui a produit ces traités, ces instruments, et qui a assemblé toutes ces pièces, alors je leur répondrai, comme un certain paysan : *Il n'y a rien à dire!* Mais s'ils sont d'avis que les chefs-d'œuvre en question, au lieu d'être dus au hasard, sont produits par le travail de l'esprit humain, je leur dirai alors qu'ils sont bien inconséquents : d'une part, d'attribuer les merveilles de la science et de l'industrie humaines à l'application et à la direction des forces de notre esprit; et, d'autre part, d'attri-

buer les merveilles bien plus grandioses de la Création au hasard, ou au jeu aveugle des forces physiques. Cela constitue un acte de pure déraison, un acte insensé, pour l'appeler par son nom.

Je reviens à mon point de départ, et je répète que Dieu existe et agit dans la Création (nature), comme notre âme agit et existe dans notre être physique.

Notre globe, de même que l'homme, est soumis à des lois physiques et à des lois psychiques.

Les forces psychiques, dont la science et la philosophie n'ont pas assez reconnu jusqu'ici l'importance et l'influence, sont plus intimes et plus vives que les forces physiques; elles contiennent la partie latente et cachée des phénomènes dont les sciences exactes ne peuvent démontrer les causes.

Dieu dirige les forces psychiques; et il en a placé une grande partie dans l'humanité.

Le sort, l'avenir et la destinée de l'humanité sont liés à ceux de notre globe.

Notre globe n'atteindra le summum de sa force, de sa beauté, de sa puissance, de sa gloire et de son influence dans le monde sidéral, que lorsqu'il sera cultivé et peuplé intégralement; que lorsque la verdure des champs et des bois aura remplacé les sables brûlants des déserts et les glaces qui entourent les régions polaires; que lorsque le siroco et le vent glacial venant de chaque pôle seront disparus; que lorsque la raison et la paix régneront parmi les hommes.

Il ne dépend que de l'homme d'arriver au point qui vient d'être indiqué ci-dessus. Pour atteindre ce but, pour assurer la marche du vrai progrès, pour assurer son avenir, il est nécessaire qu'il se laisse guider par la raison, par la Raison telle que je l'ai définie dans mon *Traité de Psychologie*.

Nous traversons en ce moment une *crise psychique* dont l'issue peut nous être funeste ; et les forces physiques et psychiques de l'humanité sont en ce moment gaspillées d'une dangereuse et déplorable manière. Le bruit et le choc des passions étouffent la voix de la raison. Nous voyons en permanence des guerres désastreuses qui épuisent une grande partie des ressources matérielles de la société, qui déciment la population et qui accroissent l'intensité des haines et de toutes les *mauvaises passions* parmi les hommes. Nous voyons les hommes, oubliant la vie morale, se livrer avec frénésie aux jouissances matérielles, et épuiser les forces de leur organisme avant qu'il ait atteint son plein développement.

Il y a une analogie parfaite entre la somme de forces vitales dont dispose un individu et celle dont dispose l'humanité, quant à ce qui se rapporte à la manière rationnelle de les employer.

De même que l'on voit un jeune homme bien constitué *manger son foin en herbe*, c'est-à-dire gaspiller ses forces avant qu'elles aient atteint leur plein développement, s'étioler rapidement et mourir d'épuisement et de consomption à l'âge de vingt à vingt-

cinq ans, de même nous pouvons voir l'humanité épuiser ses forces prématurément, et disparaître de notre globe.

L'humanité se compose aujourd'hui d'un milliard et demi d'individus environ. Si tous ces hommes continuent de vivre dans la déraison; continuent de vivre au jour le jour sans penser au lendemain; continuent à se dire chacun en particulier : *Après moi la fin du monde;* et continuent à méconnaître la solidarité intime, essentielle et inéluctable qui relie chacun de nous à l'humanité, le déclin et la décadence qui ont commencé, et dont les signes sont manifestes aux yeux de tout observateur, ce déclin et cette décadence, disons-nous, seront bientôt arrivés à un point où tout remède sera inutile. *Il n'y a plus de temps à perdre!* La soif de l'or, les orgies, l'inconduite, les abus révoltants des jouissances matérielles, affaiblissent les constitutions; et l'ambition, le désir effréné de notoriété, l'orgueil, la vanité, la dépense inutile et nuisible des forces intellectuelles provoquée par la littérature absurde et malsaine, par la métaphysicomanie, par la politicomanie et par le sectarianisme dissolvant des cultes, affaiblissent le *titre psychique* chez les individus. Un savant m'écrivait ces jours-ci : « La faiblesse de la nature humaine se révèle même chez les plus grands penseurs. »

Le Créateur nous a donné la raison et le libre arbitre, et nous a imposé des devoirs.

La raison nous indique la voie à suivre pour assurer la marche de l'humanité vers sa glorieuse destinée.

Le libre arbitre nous laisse la faculté d'opter pour le bon ou le mauvais, pour le bien ou le mal.

Les devoirs nous commandent de choisir le bon et le bien, tout en nous laissant le pouvoir de choisir le mal ou le mauvais.

Cette grande liberté que Dieu nous a donnée, qui explique et ennoblit la Dignité humaine (les animaux ne jouissent pas de cette indépendance), est le plus beau privilége de l'homme, et doit suffire pour lui faire remplir joyeusement ses devoirs.

Un des devoirs de l'homme est de vivre; l'individu peut mettre fin à son existence par le suicide, ou par des abus de tous genres : il applique en ce cas son droit de libre arbitre. De même l'humanité peut se suicider d'une manière déguisée, en gaspillant ses forces, et en les employant d'une manière abusive et subversive.

Il appartient donc à l'humanité de s'éteindre rapidement, ou d'assurer son avenir, son bonheur, sa gloire, sa durée, son immortalité.

Si l'humanité disparaît, notre globe privé de la partie vive et active des forces qui sont indispensables à son dévelopement, commencera bientôt son ère de décadence et de déclin, et périra après un certain nombre de siècles ou de milliers de siècles. L'astronomie a déjà constaté la disparition de plu-

sieurs astres; la cause de ces disparitions est un mystère; mais tout esprit philosophique peut concevoir des causes capables de produire ce fait extraordinaire.

Certains esprits, paresseux ou indolents, qui éprouvent une pitoyable répugnance pour le travail de la pensée, et pour qui la situation d'un serin dans sa cage, ou d'un mouton dans sa bergerie, constitue l'idéal de l'existence, diront peut-être qu'il vaudrait mieux que Dieu n'eût pas donné à l'homme le libre arbitre, et qu'il l'eût placé dans des conditions telles qu'il n'eût pas à penser à son lendemain et à son avenir.

A cela je répondrai : 1° Que la chose était impossible, parce que, dans ce cas, l'*homme ne serait pas homme;* il ne serait qu'une brute; et il ressemblerait au serin et au mouton : car ceux-ci ne peuvent pas avoir la pensée du lendemain, et ne s'en occupent jamais. 2° Que Dieu ayant donné l'existence à l'homme pour lui faire peupler et cultiver la terre, devait le douer de prévoyance et de raison. 3° Que puisque Dieu a donné à l'humanité la souveraineté sur notre planète, il devait douer l'homme de facultés qui lui permissent, au moyen de la raison et de la science, de connaître toutes les choses relatives à la mission qu'elle a à remplir, afin de pouvoir surmonter toutes les difficultés pour arriver au but qu'elle a à atteindre.

Pour les causes que je viens d'énumérer, j'estime

que notre libre arbitre est non-seulement un des plus beaux privilèges que nous possédions, mais qu'il est en même temps une des plus nobles sources de nos jouissances morales et intellectuelles. Quoi de plus agréable que de s'intéresser à l'avenir de l'humanité, de s'occuper du bien-être de tous, de penser au bonheur des futures générations, et de surmonter ou vaincre les difficultés qui se présentent et se présenteront sur la voie à suivre par la société humaine!

D'ailleurs, Dieu, tout en nous laissant notre libre arbitre, ainsi que la tâche des travaux à accomplir pour assurer la marche de l'humanité vers sa grande destinée, nous a peut-être donné une boussole qui nous indiquera le point vers lequel nous devons nous diriger. Tel est le cas du commandant d'un navire qui traverse l'Océan : il a le travail des manœuvres à exécuter, la rigueur de froid à braver et la fureur des vents et des vagues à surmonter; mais il a la boussole qui lui indique le point de l'horizon vers lequel il doit diriger son navire. La boussole dont je parle se trouve peut-être dans la cause des variations de la déclinaison magnétique. Je suis entré dans quelques développements relatifs à cette question dans le dernier chapitre de mon *Traité de Psychologie*. Voici sommairement les faits que j'y ai rapportés, et la question que j'y ai posée :

« En 1580, époque de la première observation, « cette déclinaison était de 11°,30′ à l'Est; en 1663,

« elle était nulle, ou à zéro; en 1700, elle était de « 8°,10′ à l'Ouest; en 1805, elle était de 22°, à l'Ouest; « en 1814, elle était de 22°,34′ à l'Ouest; en 1853, « elle était de 20°,17′ à l'Ouest. Où est-elle aujour- « d'hui?

« Ainsi, en 1580, la déclinaison était à l'Est. De- « puis cette époque jusqu'en 1814, elle a marché « vers l'Ouest; c'est en cette année 1814 qu'elle a « atteint son angle ouest maximum; et, depuis cette « date, elle a repris un mouvement vers l'Est.

« La cause de ces variations serait-elle d'un ca- « ractère psychique? Y aurait-il pour notre globe des « phénomènes physico-psychiques ou purement psy- « chiques observables?

« Il y a une coïncidence historique et scientifique « qui m'a frappé. En 1585, l'humanité était entrée « en plein dans la *deuxième crise psychique;* l'esprit « de l'Europe centrale et occidentale était dans une « effervescence magnifique : on s'y intéressait vive- « ment aux questions morales, intellectuelles et « scientifiques; et la déclinaison, depuis cette « époque jusqu'en 1814, s'est portée vers l'Ouest. « Depuis 1814 la déclinaison se porte vers l'Est, et « s'y est déjà avancée de plus de deux degrés. Or, « depuis le commencement du dix-neuvième siècle, « l'humanité est entrée dans la *troisième crise psy-* « *chique,* historiquement observable; et cette *troi-* « *sième crise,* au lieu de porter les esprits vers les « hauteurs de l'idéal moral et philosophique, les fait

« descendre dans les bas-fonds du matérialisme :
« les hommes inclinent maintenant vers l'adoration
« de la déesse Circé et de la déesse Matière.

« Y aurait-il un rapport entre les variations de la « déclinaison vers l'Est ou vers l'Ouest d'une part, « et les mouvements psychiques généraux de l'hu- « nité d'autre part : le mouvement vers l'Ouest indi- « quant le progrès moral et intellectuel, c'est-à-dire « le progrès de la raison ; et le mouvement vers l'Est « indiquant une rétrogradation dans le progrès de « la raison ? »

J'ajoute, à ce qui précède, qu'en observant ce qui se passe actuellement dans la société humaine et dans la météorologie, on est fondé à se demander s'il n'y a pas un rapport direct et constant entre les perturbations psychiques de l'humanité et les perturbations atmosphériques et terrestres de notre globe ?

D'un côté nous voyons partout des soulèvements et des guerres à l'état presque permanent ; des conflits d'opinions et d'idées dans les domaines politique et religieux ; les passions les plus redoutables et les plus dangereuses, soulevées et déchaînées ; la vie au jour le jour ; le souci terrible du lendemain pour les institutions que les nations se sont données ; une inquiétude fiévreuse et agitée dans tous les esprits ; les partis politiques tous intransigeants et animés d'une ardeur frénétique ou épileptique pour la possession du pouvoir ; les sectes religieuses en-

trant dans l'arène de la politique militante pour marcher à la conquête de la société; l'instabilité et l'insécurité partout, dans la famille et dans les intérêts matériels; et enfin la déraison substituée partout à la raison.

De l'autre côté, les journaux mentionnent presque chaque jour des tremblements de terre : les cyclones et les trombes vont en augmentant de fréquence et de violence; on voit ici des pluies et là des sécheresses qui durent des années entières; une fois deux cent mille créatures humaines périssent par l'effet d'un cyclone, et une autre fois le même nombre périt par l'effet d'une famine; il n'y a plus de saisons régulières; tantôt il fait chaud pendant les mois d'hiver, et tantôt il gèle pendant les mois de juin et de septembre; les observations météorologiques nous prouvent, et les astronomes nous disent que l'atmosphère est troublée : il y a donc actuellement une perturbation dans les éléments physiques de notre planète.

Cette perturbation simultanée dans les forces psychiques de l'humanité et dans les forces physiques de notre globe est-elle fortuite, est-elle due au hasard? Ou bien la perturbation d'une des deux choses produit-elle celle de l'autre? Ici encore je demanderais que l'on fît des observations, comme j'ai demandé que l'on en fît relativement aux variations de la déclinaison magnétique, et comme on en fait en météorologie, pour savoir, au bout d'un certain temps, s'il

y a des *rapports constants* entre les perturbations météorologiques et celles de l'esprit humain ? Si des observations faites pendant un ou deux siècles prouvent la *constance de ces rapports,* l'humanité aura acquis une autre *boussole psychique,* ou un autre baromètre *psycho-météorologique,* qui lui indiquera nettement ce qu'est l'état normal pour l'esprit humain, ou pour l'humanité.

CHAPITRE III

CONCLUSIONS

I

LE MATÉRIALISME DÉMASQUÉ

Au moment où j'écris ceci, je vois que les divagations sur les idées du temps, de l'espace et de la nature, continuent à se produire avec plus d'ardeur que jamais.

La *Revue philosophique* de décembre 1877 dit à la page 600, que : « le temps et l'espace ne sont peut-être que des conditions de notre sensibilité. » Et aux pages 609 à 611, que : « l'espace est une substance et une réalité. » Ces assertions ne peuvent être produites que par un délire métaphysique.

La *Revue des Deux-Mondes* du 1er décembre 1877, qui contient le second article de M. E. Caro, sur la

maladie du pessimisme, nous parle : *de la banqueroute de la nature;* nous dit que : *tout est volonté dans la nature;* et nous rappelle que pour M. E. de Hartmann, *la nature et le Tout-Un-Inconscient*, sont une seule et même chose.

Je crois avoir expliqué assez clairement :

1° Que la *Nature* est un mot qui a eu jusqu'ici une signification vague et mal définie.

2° Que le mot *Création* substitué au mot *Nature*, pour signifier : *tout ce qui existe dans le monde physique* a, pour la science et pour la philosophie, un sens bien plus clair et bien plus précis.

3° Que la création est régie par des lois appelées dans leur ensemble *Physiologie générale*, comme l'organisme humain est régi par les lois de la physiologie humaine.

De tout cela il résulte que M. E. de Hartmann, ainsi que tous les autres métaphysiciens qui ont pris la nature pour Dieu, ont pris des moulins à vent pour des géants, ou des vessies pour des lanternes.

Ce qu'il y a de singulier, on pourrait dire d'abracadabrant, c'est que M. E. de Hartmann qui, comme son maître, Schopenhauer, a nié l'existence de l'âme ou du *psyché*, a fait un ouvrage sur l'*Esthétique* ou *la science du beau*, dont les Revues commencent à parler. Les lois et l'essence du beau sont d'une nature absolument psychique. Or, M. E. de Hartmann ayant nié l'existence de l'âme et faisant de l'esthétique, se met en contradiction avec lui-même d'une

manière aussi absolue que ne le ferait un homme qui, ayant nié l'existence des cerises, dirait qu'il va en faire pousser sur un noyer.

Je crois avoir prouvé, dans le cours de mon ouvrage, que la base principale, sinon la base unique, sur laquelle ont été fondées les théories matérialistes, se trouve dans la manière erronée dont certains philosophes et certains métaphysiciens ont envisagé, considéré et compris la nature; et je crois, en conséquence, avoir justifié le titre de mon livre, qui sera: LE MATÉRIALISME DÉMASQUÉ. Il faudra que les matérialistes changent de terrain et de tactique, s'ils persistent à proclamer leurs funestes et ineptes doctrines.

II

LA MÉTAPHYSIQUE DOIT S'ÉVANOUIR

La métaphysique a nui considérablement à la pensée humaine. En s'occupant, dès le principe, soit de questions insolubles de leur nature, soit de questions qui ne pouvaient se résoudre qu'après que d'autres seraient ou auraient été résolues, elle a été cause que l'esprit humain a tourné sur lui-même et s'est débattu dans le vide. Avant de connaître l'âme humaine, elle a voulu connaître les premières causes, les premiers principes et Dieu lui-même. De là ces

rabâchages sur un certain nombre de questions, qui ne faisaient que se copier et se répéter de génération en génération, ou de siècle en siècle; de là aussi ces *à priori* audacieux, biscornus ou absurdes, et ces théories échevelées et insensées, pour expliquer l'inexplicable, pour trouver l'impossible, et pour découvrir la substance du temps et de l'espace; de là, enfin, cette confusion regrettable entre la Nature et Dieu, qui a duré depuis l'époque de la philosophie grecque jusqu'à nos jours.

La métaphysique a abusé de la confiance et de la crédulité des hommes : elle doit en être punie et disparaître. Semblable aux bateleurs ou aux joueurs de gobelets, elle avait dans son sac un certain nombre d'escamotes au moyen desquelles elle faisait ses tours de passe-passe. Son sac est maintenant vidé; car ses principales escamotes étaient les mots : *temps*, *espace*, *Nature-Dieu* ou *Dieu-Nature*, que je viens d'en faire sortir; et mes lois psychiques en avaient déjà fait disparaître une partie.

Le mot *métaphysique* restera dans le langage, employé comme *adjectif*, pour exprimer ce qui est *au-delà* du monde physique. Comme *substantif* désignant une science, il n'a plus sa raison d'être; car la métaphysique n'est rien; elle n'est pas, ni elle ne saurait être une science. Ce qui est au delà du monde physique est le domaine propre de la psychologie; et ce qui est circonscrit dans le monde matériel tombe sous l'action des sciences exactes. Il ne reste rien

pour la métaphysique; elle n'a ni axiomes, ni lois, ni principes; nous n'en avons que faire; elle doit tomber dans l'oubli.

L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours la question de savoir si la *métaphysique était une science.* Douze mémoires lui ont été envoyés, dont deux ont reçu des mentions honorables, et deux autres des prix de deux mille ou deux mille cinq cents francs. On a donc convaincu cette Académie que la *Métaphysique est une science;* mais je n'en garde pas moins l'opinion qu'elle n'est pas même l'ombre d'une science.

III

AVÉNEMENT DE LA PSYCHOLOGIE

La Psychologie qui est maintenant une science créée et formée, qui a ses lois, ses principes, est destinée à faire et à concentrer le travail que la métaphysique s'était faussement attribué dans le passé.

Il y a trois choses qui pourront suffire à régler toutes les connaissances que nous pouvons acquérir : 1° Les Sciences physiques; 2° la Psychologie; 3° la Philosophie qui combinera et utilisera ce que produiront les deux premières.

La Métaphysique n'est, ni ne peut être qu'un mot; la Psychologie doit la remplacer pour ce qui concerne

les choses *métaphysiques*. Les sciences, opérant sur le monde physique, en observeront et en étudieront de plus en plus, ou de mieux en mieux, les phénomènes pour en découvrir les lois, et créer la *Physiologie générale*. Et la philosophie s'emparant des lois et des phénomènes découverts ou observés dans le monde physique et dans le monde psychique, par les sciences et par la psychologie, aura à combiner toutes ces lois pour en trouver le but général, l'utilité générale, l'harmonie *psychophysique ;* ce travail de la philosophie devra se faire exclusivement par la démonstration, et en exclure les *à priori*, les théories et les systèmes.

L'absence d'ordre et de méthode dans le travail de la pensée humaine, nous a conduits à une confusion regrettable et funeste relativement aux notions et aux principes qui doivent diriger nos actions. Excepté dans les sciences exactes, on peut dire que nous sommes encore privés de principes généraux et fixes sur lesquels la société puisse s'appuyer pour régler sa marche et ses mouvements. Dans la philosophie, dans la métaphysique, dans la psychologie, dans les questions religieuses, économiques et administratives, dans la politique et dans le droit international, tout est chaque jour remis en question. La société fait un travail de sisyphe pour trouver le point stable, ou la base fixe sur laquelle elle puisse s'asseoir. Ce travail stérile épuise les forces psychiques de l'humanité.

Et ce qu'il y a de plus lamentable, c'est que bergers et troupeaux, savants et ignorants, gouvernants et gouvernés, sont dans un cercle vicieux les uns vis-à-vis des autres, et relativement aux principes et aux intérêts généraux de la société. D'un côté les bergers, c'est-à-dire, ceux qui possèdent soit le pouvoir, soit le savoir, ne s'entendent pas entre eux; quelques-uns se défient des troupeaux, et voudraient les tenir dans l'ignorance; d'autres leur disent que le savoir est inutile, et leur conseillent la rébellion. De l'autre côté les troupeaux, c'est-à-dire, la presque totalité des hommes, ayant encore l'esprit farci de préjugés, éprouvent une sorte d'aversion indicible pour tout ce qui appartient au domaine de la raison, pour les sciences, et pour les notions fixes et démontrées; ils tiennent à vivre dans les *sentiments-résidus*, et ne veulent croire qu'aux mots et aux phrases creuses qui ne démontrent rien, et que chacun peut interpréter à sa façon.

Que tous les conservateurs, princes, nobles, riches, bourgeois, artisans, plébéiens ou cultivateurs le sachent bien, l'humanité ne peut pas plus avoir deux jeunesses que l'individu; son déclin a commencé, et les peuples de l'Europe seuls peuvent la sauver. Si les conservateurs de toutes nuances, de toutes opinions, de toutes races, de tous pays et de tous les cultes chrétiens, qui ont souci de l'avenir de la société et de l'humanité, ne s'entendent pas et ne s'unissent pas entre eux pour nous faire sortir

victorieux de la troisième crise psychique que nous traversons en ce moment, on peut prévoir que nos petits-enfants vivront dans une anarchie sauvage qui conduira promptement l'humanité à ses derniers jours.

Le débordement du matérialisme doit être arrêté, et les lois psychiques appliquées, si on veut conjurer le danger qui menace la société.

Il est inconcevable que les pouvoirs établis, qu'ils soient monarchiques ou républicains, puissent être assez imprévoyants pour susciter des guerres de nation à nation. Les forces conservatrices que renferme encore la société sont à peine suffisantes pour la préserver du danger dont elle est menacée. Ces forces conservatrices se trouvent éparses chez quelques hommes seulement, appartenant aux cultes chrétiens et à toutes les différentes classes de la société européenne. Les forces conservatrices sont mort-nées en Amérique; elles sont éteintes ou paralysées en Asie; elles sont nulles en Afrique. Si les conflits ne cessent pas, en Europe, entre les nations, entre les cultes chrétiens, et entre les membres des différentes classes de la société, lesdites forces s'affaiblissant rapidement, il n'en restera bientôt plus assez pour opposer une digue efficace aux flots montants du matérialisme.

Les pères de famille (nobles, bourgeois ou plébéiens) qui désirent assurer l'avenir de leurs enfants et de leurs petits-enfants, sont prévenus qu'ils doivent

s'unir tous pour empêcher la société de tomber dans une anarchie sauvage ou dans une sauvage anarchie.

Les hommes d'État ont perdu de vue les grands principes conservateurs; ils ne voient et n'emploient plus que les petits moyens, se noient dans les détails des petites intrigues, n'ont plus pour mobile que le vil et sot égoïsme, perdent leur temps et usent leurs forces dans l'emploi des expédients pour vivre au jour le jour. Quelques exemples me feront comprendre :

La reine d'Angleterre, qui jouit d'une sympathie et d'une estime universelles si méritées, et le peuple anglais si intelligent, se repentiront bientôt d'avoir confié à un Juif la direction de leurs affaires publiques. Et M. Gladstone est tombé au rang d'un tribun aveuglé par l'ambition.

S'il y avait en France et en Allemagne assez d'hommes d'État comprenant les vrais intérêts de leur pays respectif et ceux de l'Europe, ils provoqueraient une alliance intime et éternelle entre la France et l'Allemagne; l'Angleterre et l'Italie se joindraient de suite à cette alliance parce qu'elles comprendraient que rien ne serait plus favorable à leurs intérêts.

Les individus ont cessé de penser au lendemain, ont adopté la règle de vivre au jour le jour, et se sont renfermés dans un égoïsme étroit et inepte, comme le rat de la fable s'était renfermé dans un fromage de Hollande. Les nations étant composées

d'individus, le régime imprévoyant et funeste de ceux-ci est devenu la règle de celles-là : la manière dont la question d'Orient vient d'être traitée en est une preuve palpable.

Si le caractère de la politique anglaise ne s'était pas rapetissé, ou plutôt, si la race des grands hommes d'État anglais n'était pas disparue au moins momentanément, les événements de 1870 auraient suivi un cours différent, et n'auraient pas eu pour résultat le renversement du droit et de l'équilibre européen. L'impéritie de M. Gladstone a été alors comparable à celle de MM. Ollivier et Lebœuf. A chacun sa part de responsabilité : M. Gladstone devrait maintenant se frapper la poitrine et dire *mea culpa;* au lieu de cela il cherche à cacher ses fautes passées en faisant des discours de tribun en faveur de l'omnipotence russe.

Si au moment où la crise actuelle de la question d'Orient s'est ouverte, ou si l'on veut, au moment où fut présenté le *memorandum* de Berlin, la politique anglaise avait été dirigée par des hommes d'État ayant des vues plus larges et plus élevées, l'Europe entière serait intervenue pour régler les difficultés qui existaient entre le Sultan et ses sujets chrétiens. M. Disraëli a joué en cette occasion le même rôle que M. Gladstone a joué en 1870; on est resté *dans le fromage*, et on a crié : *laissez faire, laissez passer*. Et maintenant la Turquie est à la merci de la Russie, et un peu plus tard le règlement de la question du

Bosphore et des Dardanelles dépendra du bon plaisir et de l'ambition moscovites. Je sais que les hommes d'État à courte vue vont répondre à cela : Eh bien ! supposons que la Russie soit maîtresse de Constantinople et des Détroits, où sera le mal ?

Je réponds que pendant quelques années l'Europe pourra y trouver plus d'avantages que d'inconvénients. Je fais la part belle à mes adversaires. Mais voyons un peu plus loin.

Il y a aujourd'hui environ 80 millions d'habitants en Russie; dans trente à cinquante ans il y en aura 120 millions. L'étendue de son territoire permet à sa population un accroissement presque indéfini pendant les trois siècles qui vont suivre. Les autres nations de l'Europe sont placées dans des conditions différentes, et ne peuvent pas espérer un accroissement de leur population proportionnel à celui de la Russie.

La Russie est encore pauvre aujourd'hui relativement au chiffre de sa population, et ne possède pas encore la même somme proportionnelle de capitaux mobiles et accumulés, que les autres nations de l'Europe plus avancées qu'elle dans l'ordre de la civilisation moderne. Ces capitaux mobiles accumulés constituent aujourd'hui une des principales forces des nations et des gouvernements. Mais dans le demi-siècle qui va suivre, la Russie va développer son industrie, exploiter toutes les sources de sa richesse, et créer un capital mobile accumulé plus

ou moins proportionnel à celui que possèdent les autres nations.

Or, si dans cinquante ans la Russie possède Constantinople et les Détroits; si elle a développé son industrie et sa richesse de manière à se créer de grands capitaux mobiles; si le chiffre de sa population est de 120 millions, et si, enfin, elle a conservé la forme autocratique de son gouvernement, l'Europe sera soumise aux caprices russes, et un droit international ne pourra pas s'y établir. La civilisation moderne sera arrivée à sa fin; tout changera de face et d'aspect; l'Europe devra subir une autre civilisation qui lui sera imposée par une race plus ou moins asiatique; on reverra, non pas des hordes, mais des armées de 5 millions d'hommes qui, sur un signe du maître, s'assembleront et traverseront l'Europe pour la soumettre et la dévaster. J'estime beaucoup le moujik; c'est un homme dur à la peine, un bon travailleur, et il possède des qualités morales que je suis heureux de lui reconnaître. Mais il pourra avoir un jour un czar dont l'état mental sera légèrement en désordre (les czars sont des hommes sujets aux maladies humaines); si ce czar lui dit que les peuples de l'Europe occidentale sont ses ennemis, et qu'il faut les vaincre et les soumettre, il obéira sans hésiter et fera de la conquête et du carnage tout en croyant faire le bien : tel est le danger qui menace l'Europe.

Si mes fâcheuses prévisions devenaient malheureusement une réalité, les Allemands, les Français,

les Italiens et les Anglais expieraient chèrement l'imprévoyance des hommes d'État de ces temps-ci; MM. Gladstone, Disraëli, Bismark et Napoléon III, qui ont, chacun de son côté, travaillé à la préparation de cet état de choses, recevraient les blâmes les plus sévères de l'histoire.

Si avant que ces malheurs puissent se réaliser, la Russie établit chez elle un gouvernement constitutionnel, retire au czar le droit de déclarer la guerre, et signe avec les autres nations européennes un contrat pour l'établissement d'un droit international, je serai beureux de retirer tout ce que je viens de dire sur la question d'Orient dans ces quatre ou cinq dernières pages. Mais je maintiens ce que j'ai dit relativement à l'abaissement du *titre psychique* chez les chrétiens de la fin de ce siècle.

Il ne reste plus que quelques hommes qui ne soient pas mus exclusivement par l'égoïsme, l'ambition et l'intérêt personnel; il ne reste plus que quelques hommes d'un *haut titre psychique* capables de se vouer aux grandes causes avec un désintéressement absolu.

Je le répète, pour la société et pour l'humanité, si nous tenons à arrêter la décadence qui est réellement commencée, *il n'y a plus de temps à perdre!*

Yverdon le 19 décembre 1877.

AMÉDÉE H. SIMONIN.

APPENDICE

J'ai terminé mon présent travail le 19 décembre 1877.

Au moment de l'envoyer à l'imprimeur, je lis dans la *Revue philosophique* de janvier 1878, un nouvel article de M. Delbœuf sur la *loi de Fechner* et les *sensations*, article qui embrouille encore davantage la question, et qui la rend aussi insoluble qu'interminable, si ces messieurs, pour la résoudre, restent sur le terrain où ils se sont placés.

MM. Fechner et Delbœuf, ainsi que les autres savants qui s'occupent de la question *psychophysique* telle que l'entend M. Fechner, trompés par l'effet d'un mirage, cherchent l'impossible et courent après une chimère. Ils espèrent arriver à découvrir les pures lois psychiques et à créer la vraie psychologie au moyen des expériences nervo-physiologiques.

Cette tentative n'est pas nouvelle ; elle a commencé

avec Thalès, et s'est perpétuée jusqu'à l'époque actuelle. Elle constitue ce que j'ai appelé le *fil de l'erreur* dans mon *Histoire de la Psychologie ;* et elle consiste à se placer sur le domaine physique pour, de là, découvrir les lois qui appartiennent au monde psychique. Les vues et les idées de ces savants, à cet égard, ne sont pas douteuses; ils ont fait table rase de l'*observation intérieure* et de la vraie psychologie : que le lecteur en juge. Dans l'article en question, on voit :

« 1° Que M. Fechner définit la *psychophysique* la « science exacte entre l'existence psychique et l'exis- « tence corporelle. »

« 2° Que M. Delbœuf croit que les lecteurs qui ont « suivi attentivement cette longue argumentation, « reconnaîtront sans peine que la question des rap- « ports de l'âme et du corps, est sortie aujourd'hui « des nuages de la métaphysique[1] pour n'y plus « rentrer jamais. »

Molière a dit qu'il n'y a de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre.

Ces physiciens ou physiologistes, au moyen de leurs expériences de poids, de bougies et de lumière, etc., espèrent arriver à la découverte des vraies lois psychiques. Ils font des inventions fantaisistes de *sensations par totaux*, de *sensations positives*, de *sensations négatives*, d'*échelles* et de *formules pour*

1. Lisez : de la psychologie pure.

les sensations, etc. Où cela mène-t-il? A des controverses dont il leur est impossible de voir la fin, parce que, encore une fois, les données des sciences physiques sont dans l'impossibilité la plus absolue d'expliquer les phénomènes d'ordre purement ou exclusivement psychique.

Je répète une fois de plus :

1° Que leurs travaux seront utiles pour la pathologie et la thérapeutique du système nerveux; et qu'il sera avantageux de connaître la variété, l'énergie et la durée des impressions causées par les excitations de toute nature.

2° Que tout cela concerne directement les *impressions* et non les actes purement psychiques, comme ils le croient et le disent.

Il y a des sensations de source physique; et il y en a de source psychique : j'ai démontré cela dans mon *Traité.*

Les sensations de source psychique resteront éternellement hors de la portée des sciences physiques. La question que j'ai posée à M. Th. Ribot dans le cours de mon présent ouvrage, ne sera jamais résolue par les expériences que pourront faire les physiciens et les physiologistes.

Toute impression produit une sensation dans le *sensorium.* La sensation produit à son tour une perception sur l'âme.

MM. Fechner, Delbœuf, Ribot, Hering, Weber, Langer, etc., auraient beau travailler, par impos-

sible, pendant vingt ou mille siècles, le résultat de leurs expériences s'arrêterait toujours en dehors de la perception : jamais les sciences physiques n'en franchiront le seuil.

Que la main d'un homme soulève, par des efforts successifs, 250 grammes, 500 grammes, 1 kilogramme, 5 kilogrammes, les impressions variées créées par ces divers efforts arriveront au *sensorium* et y créeront un nombre égal de sensations : mais chaque sensation créera une perception identique, une perception qui causera dans l'âme l'idée d'un poids soulevé; les impressions seront variées, mais les perceptions se ressembleront toutes.

De même, un homme, par supposition, entre la nuit dans un théâtre, et ne voit, pour tout luminaire, qu'une seule bougie allumée sur la rampe. Il éprouve une impression de lumière d'une certaine intensité, et, par suite, une perception qui fait naître dans son esprit l'idée simple de lumière. Cet homme, toujours par supposition, sort de la salle; il y rentre quinze minutes plus tard, et voit alors, sur la rampe, 100 bougies allumées au lieu d'une. L'impression de lumière qu'il éprouve dans ce cas-ci est x fois plus intense; mais la perception qui en résulte ne donne lieu, comme la première fois, qu'à la naissance de l'idée simple de lumière.

On pourrait multiplier ces exemples à l'infini. Si tout ce que j'ai dit sur la psychologie, dans le cours de mes trois ouvrages, ne suffit pas pour convaincre

le lecteur qu'il y a un monde et des lois psychiques, que Dieu èt l'âme humaine existent et vivent en dehors de l'action directe des lois du monde physique, il faudra alors désespérer de guérir la maladie dont l'esprit humain est atteint, et dont les symptômes principaux sont : le scepticisme, l'égoïsme, la *politicomanie* et la *métaphysicomanie !*

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE I

LE TEMPS ET L'ESPACE

LIVRE II

LA NATURE